

عبد
ع

ذاکر حسین انٹی ٹیوشن آف اسلام آباد
پانچواں اسلامیہ ہائر سیکولر سکول

اسلام اور عصرِ جدید (سماعتی)

مدیر:
علامہ احسن آزاد فاروقی

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگرنی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصرِ جدید

سہ ماہی

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

شمارہ: ۱

جنوری ۱۹۹۷ء

جلد: ۲۹

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لیے	ساتھ روپے	فی شمارہ پندرہ روپے
پاکستان اور بنگلہ دیش کے لیے	اسی روپے	فی شمارہ بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لیے دس امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم
(غیر ملکوں کا محصول اس کے علاوہ ہوگا)

حیاتی رکنیت: ۵۰۰ روپے
غیر مالک سے ۱۵۰ ڈالر

مطبوعہ:

برٹنی آرٹ پریس، دیہانگج، نئی دہلی

طابع و ناشر:

ڈاکٹر صفرا مہدی

بنانی مدیر: ڈاکٹر سید عابد حسین (مرحوم)

مجلس ادارت

پروفیسر مشیر الحسن	پروفیسر مجیب رضوی
جناب سید حامد	پروفیسر سید تقی الرحمن
پروفیسر عبدالحلیم ندوی	پروفیسر محمود الحق
ڈاکٹر سید جمال الدین	پروفیسر شعیب عظمیٰ

مدیر:
عماد الحسن آزاد فاروقی

نائب مدیر:
ہشیل احمد فاروقی
محمد اسحاق

معاون:
جبین انجم

مشاوراتی بورڈ:

پروفیسر چارلس ایڈمس	میک گل یونیورسٹی (کنیڈا)
پروفیسر انا ماریا شمل	ہارورڈ یونیورسٹی (امریکہ)
پروفیسر الیسا نورو بوزانی	روم یونیورسٹی (اطالیہ)
پروفیسر حفصہ ملک	ولینٹا یونیورسٹی (امریکہ)

فہرست مضامین

- ۱۔ اداریہ ۵
- ۲۔ سرسید اور مولانا ابوالکلام آزاد
بحیثیت مفسر قرآن۔ ایک تقابلی مطالعہ
- ۳۔ حضرت ابوسعید ابن ابی الخیر
آر۔ اے۔ نکلسن / ترجمہ: پروفیسر نذیر الدین بیٹائی ۳۲
- ۴۔ جاہلی عربوں کی فکری اور فنی زندگی
عبدالحسن آزاد قاروقی ۸۹
- ۵۔ فتویٰ عالمگیری کی تدوین میں علماء جونپور کا حصہ
جناب علاء الدین خاں ۱۱۵

اداریہ

تاریخ عالم کا مطالعہ کرنے والوں کے لئے مختلف قوموں اور تہذیبوں کے عروج و زوال کی داستانیں ایک بہت دلچسپ اور بوقلموں مرتق پیش کرتی ہیں۔ قدیم زمانے سے صاحب فکر مورخین نے تاریخی واقعات کے اتار چڑھاؤ کے پیچھے کار فرما اسباب اور مستقل اصولوں کی تلاش شروع کر دی تھی۔ چنانچہ قدیم یونانی مورخ ہیروڈوٹس اور عیسوی سن کی ابتدا میں مصوف کار سیرت نگار پلوٹارک اپنی تصنیفات میں ایسے تاریخی بصیرت کے حامل پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہیں۔ لیکن ہماری معلومات کی حد تک چودھویں صدی عیسوی میں شمالی افریقہ کی ایک چھوٹی سی بستی میں بیٹھ کر مشہور مسلمان مورخ ابن خلدون نے سب سے پہلے اس موضوع پر ایک مستقل تصنیف تیار کی جس میں سلطنتوں کے عروج و زوال، حکومتوں کی تبدیلی اور قوموں کی ترقی و تکت سے حلقہ دائمی قوانین کو واضح اور تفصیلی انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ ابن خلدون نے کئی ایسے نظریات پیش کئے ہیں جو تاریخ کا مطالعہ کرنے والوں کے لئے بصیرت اور غور و فکر کا وافر مواد رکھتے ہیں۔ لیکن اس زمانے کے وسائل کو دیکھتے ہوئے فلسفہ تاریخ کے اس شاہکار کا دائرہ مطالعہ بہر حال محدود ہے، اور جن شواہد اور واقعات سے تاریخی اصول مستنبط کئے گئے ہیں وہ تقریباً سب کے سب اسلامی دنیا کے مختلف علاقوں اور لوگوں سے ماخوذ ہیں۔

جدید دور میں وسائل نقل و حمل، ذرائع ابلاغ اور طباعت کی سہولیات نے اس طرح کے مطالعہ کو عالمی سطح پر وسیع اور ممکن بنالیا ہے۔ چنانچہ عصر جدید کے کئی مورخین نے فلسفہ تاریخ کو عالمی دائرہ میں دیکھنے اور اس سے کلیات و نتائج اخذ کرنے کی

کوشش کی ہے۔ ایسے جدید مؤرخین میں آرٹھر لوائس بی خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔ فلسفہ تاریخ پر ان کی اصل کتاب تاریخ کا مطالعہ تودش جلدوں میں ہے، لیکن دو جلدوں میں خلاصہ بھی دستیاب ہے۔ اس مطالعے میں جناب لوائس بی نے جہاں تاریخ سے متعلق بہت سے سوال اٹھائے ہیں اور بہت سے سوالوں کے جواب بھی دئے ہیں وہاں ان کا بنیادی موضوع تہذیبوں کا عروج و زوال ہی رہا ہے۔ انہوں نے ساری دنیا کی تاریخ سے نظریں اور شواہد پیش کرتے ہوئے کسی ایک تہذیب کی ترقی اور کسی دوسری تہذیب کے ترقی نہ کرنے یا بچ میں ہی ظہور کر رہ جانے کے تقریباً قطعی اور دائمی اسباب تلاش کرنے کی کوشش کی ہے، اور اسی طرح پھر زوال شدہ یا زوال پذیر تہذیبوں کی اس صورت حال کے پیچھے لازمی قوانین اور طرز عمل کی تلاش کی ہے۔ یہاں پر اس موضوع سے متعلق ان کے مطالعہ کے سارے تو کیا کسی ایک پہلو کو بھی پیش کرنا مشکل ہوگا۔ البتہ کسی ایک تہذیب (اور ہم اپنے طور پر کوئی قوم یا فرد بھی تصور کر سکتے ہیں) کے ترقی کرنے یا نہ کرنے سے متعلق ان کے ایک نکتہ پر ہم روشنی ڈالنے کی کوشش کریں گے۔

تہذیبوں یا عمومی اصطلاح میں قوموں کی ترقی یا ان کا اپنے بعض ہم جنسوں کے مقابلے میں ایک خاص حد تک مادی وسائل اور علم و فن میں کامیابی حاصل کر لینے کے سلسلے میں مختلف اسباب پیش کئے جاسکتے ہیں اور کئے گئے ہیں۔ اس سلسلے میں نسلی فوقیت کا نظریہ بھی پیش کیا گیا ہے اور تاریخ کے مختلف ادوار میں یہ اکثر کامیاب قوموں اور ترقی یافتہ تہذیبوں کا خود ساختہ عقیدہ رہ چکا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق کسی ایک قوم یا تہذیب کے لوگوں کی ترقی اور کامیابی کے پیچھے ان کی دوسروں کے مقابلے میں نسلی اور خلقی فوقیت کا ہاتھ ہوتا ہے۔ یعنی ان کی کامیابی اور ترقی جن عوامل پر منحصر ہے وہ ان کی اپنی مخصوص نسل اور قوم کی فطری خصوصیات ہیں جن میں دوسری نسل کے افراد کسی طرح نہیں شریک ہو سکتے۔ اسی طرح بعض مؤرخین نے کچھ تہذیبوں کی ترقی اور

دوسروں کی کمت یا ان کے غیر ترقی یافتہ رہ جانے کو ان تہذیبوں سے متعلق علاقوں کی مخصوص جغرافیائی خصوصیات اور حالات پر منحصر قرار دیا ہے۔ گویا بعض مخصوص قسم کے جغرافیائی ماحول میں رہنے والی اقوام ہمیشہ ترقی کریں گی اور بعض دوسری خصوصیات والے خطوں کے لوگ اپنے علاقے کے جغرافیائی ماحول کی وجہ سے کبھی ترقی کے ذیعہ پر آگے نہیں بڑھ پاتے۔ اسی طرح اس تاریخی عقدے کو حل کرنے کے لئے بعض دوسرے نظریات بھی پیش کئے گئے ہیں۔ مثلاً یہ کہ جن اقوام کو اپنے سے پہلی کی ترقی یافتہ قوموں سے براہ راست تعلق قائم کرنے یا ان کے زیر اثر آنے کا موقعہ ملا ہے وہ ترقی کر جاتی ہیں اور جو قومیں ترقی یافتہ قوموں کے دائرہ اثر سے دور یا الگ تھلک پڑ جاتی ہیں وہ اسی غیر ترقی یافتہ سطح پر باقی رہ جاتی ہیں تاآنکہ کوئی ترقی یافتہ قوم یا اس کے اثرات ان پر اثر انداز ہونے کے لئے اُن تک پہنچ جائیں۔

آرنلڈ ٹوائن بی نے اس مسئلہ کو فلسفہ تاریخ کے ایک اہم مسئلہ کے طور پر لیا ہے۔ انہوں نے بہت تفصیلی انداز میں اس سوال کو قائم کرتے ہوئے اس کے مختلف پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ پھر اس سوال کے مختلف حل، من جملہ مذکورہ بالا نظریات کو پیش کرتے ہوئے ان کے محدود مطبع نظر کو واضح کیا ہے۔ انہوں نے عالمی سطح پر تاریخی شواہد اور نظریں پیش کر کے یہ ثابت کر دیا ہے کہ عمومی طور پر پیش کردہ ان نظریات میں سے کوئی سبب، یا وہ سب مل کر بھی، کوئی ایسا بنیادی اصول پیش کرنے میں ناکامیاب رہتے ہیں جو ہمیشہ اور ہر صورت حل میں تہذیبوں یا قوموں کے ترقی کرنے یا نہ کرنے کی وضاحت کر سکے۔ اس سلسلے میں ٹوائن بی نے خود ”چیلنج اور اس کے جواب“ کا نظریہ پیش کیا ہے جو ان کے خیال میں اس مسئلے کا قائل اطمینان حل پیش کرتا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق وہی تہذیبیں اور قومیں (اور شاید افراد بھی) ترقی کے ذیعہ پر آگے بڑھ سکے جن کو ایک خاص درجہ میں سختیوں، رکاوٹوں یا چیلنج کا سامنا کرنا پڑا۔ یہ رکاوٹیں یا چیلنج ان تہذیبوں کے (اور شاید افراد کے بھی) اندر خستہ

ملا جیتوں کو بیدار کرنے کا سبب بن جاتی ہیں اور ان کا مقابلہ کرنے کے لئے وہ تہذیبیں اور افراد موجودہ سطح سے اوپر اُٹھ کر ایک ہر سطح پر ان رکلوں یا چیلنج کو حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور یہی وہ عمل ہے جو انہیں موجودہ سطح سے اُٹھا کر ترقی کے زینے پر آگے بڑھاتا ہے۔ ایک مرحلہ اس طرح طے ہو جانے پر اب نئی حاصل شدہ سطح پر دوسری رکلوں اور چیلنج سامنے آتے ہیں۔ اب پھر وہ تہذیبیں یا افراد ان نئی چنوتیوں یا چیلنجوں کا مقابلہ کرتے ہوئے اس نئی سطح سے اوپر اُٹھ کر ان کو حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور اس عمل میں ترقی کے زینے پر ایک درجہ اور آگے بڑھ جاتے ہیں۔ اس طرح ہر سطح پر رکلوں اور چنوتیوں کا مقابلہ کرتے ہوئے، اور ان کو حل کرنے کے لئے اپنی صلاحیتوں پر زور ڈال کر ان چنوتیوں سے اوپر اُٹھ کر ان کو حل کرتے ہوئے، تہذیبیں یا افراد ترقی کے زینے پر آگے بڑھتے رہتے ہیں۔ یہ چیلنج یا رکلوں کسی ایک ہی صورت میں تمام ترقی یافتہ تہذیبوں اور قوموں کے سامنے نہیں آئیں۔ بلکہ تاریخ بتاتی ہے کہ ایسی تہذیبوں میں سے اکثر کو اپنی ابتدا سے ہر سطح پر مختلف نوعیتوں کے چیلنجوں کا سامنا کرنا پڑتا رہا۔ لیکن چیلنج وہ خواہ کسی نوعیت کا ہو ترقی کے لئے تمیز اور تقریباً لازمی سبب کا کام کرتا ہے۔ اس سلسلے میں نوائن بی صرف ایک شرط عائد کرتے ہیں کہ وہ چیلنج یا رکلوں اتنی عقیم اور زبردست نہ ہو کہ وہ مقابلہ کرنے والی تہذیب یا فرد کو بالکل کچل ڈالے یا ان کی تمام صلاحیتوں کو زندہ رہنے کی جدوجہد میں اس طرح مشغول کر لے کہ وہ جہد للبقاء سے آگے ہی نہ بڑھ سکیں جیسا کہ اسیکیو یا صحرا کی خانہ بدوش اقوام کا حال ہو۔

اس کے برخلاف جن تہذیبوں یا قوموں کو اپنے ماحول یا گرد و پیش میں سولتیں میسر آئیں یا کوئی خاص رکلوں اور چیلنج کا سامنا کرنا نہیں پڑا تو ان کی صلاحیتوں کو برا نگینہ کرنے اور ان کو ترقی پر مجبور کرنے والے اسباب بھی ٹھیک رہے۔ ان اسباب کی عدم موجودگی میں وہ اپنی کمال میں مست رہتے ہوئے ابتدائی درجے کے تمدن پر قانع

رہیں یا کچھ معمولی چوتیوں کے سبب ترقی کے زینے پر کچھ درجے آگے بڑھ کر اطمینان کا سانس لے کر وہیں سو گئیں۔

نوائن بی کے اس نظریہ کی صحت اور عدم صحت سے قطع نظر، جس کا فیصلہ ہم مؤرخین کے اوپر چھوڑتے ہیں، اس نظریہ میں مشکلات اور رکاوٹوں کے جس تعمیری کردار کو واضح کیا گیا ہے وہ ان تمام لوگوں کے لئے ایک سبق رکھتا ہے جو ہمیشہ مشکلات اور حالات کی تاسازگاری کا رونا روتے رہتے ہیں یا اس کو اپنی ٹالہلی اور ناکردگی کے لئے جواز بنا لیتے ہیں۔

پس بلا از روئے معنی نعت است ویں ریاضت خود ریاض رحمت است
(مولانا روم)

عماد الحسن آزاد فاروقی

سر سید احمد خاں اور مولانا ابوالکلام آزاد

بحیثیت مفسر قرآن — ایک تقابلی مطالعہ

(یہ مضمون پروفیسر محمد مجیب میو ریل لکچر کی حیثیت سے ۳۰ اکتوبر ۱۹۹۹ء کو ڈاکٹر حسین النبی نیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز کے زیر اہتمام جامعہ طیبہ اسلامیہ کی تقریبات یوم تاسیس سے متعلق ایک جلسے میں پڑھا گیا۔) مدہ

میں آپ حضرات، خصوصاً محترم قائم مقام شیخ الجامعہ اور پروفیسر علامہ الحسن آزاد قاضی، امرازی ڈائریکٹر ڈاکٹر حسین النبی نیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، کا بدیل شکر گزار ہوں کہ آپ نے مجھے پروفیسر محمد مجیب یادگاری خطبے کے لئے مدعو کر کے میری عزت افزائی فرمائی اور اس طرح یہ موقع عنایت کیا کہ میں جامعہ طیبہ اسلامیہ کے یوم تاسیس پر اس کے اکابر میں سے ایک اہم شخصیت کو، جس کی فکر ہماری اجتماعی زندگی کے کئی پہلوؤں، بشمول مذہب، پر حاوی ہے، اپنا خراج عقیدت پیش کر سکوں۔

میں نے اس خطبے کے لئے جس موضوع کا انتخاب کیا ہے اس کی اہمیت یہ بھی ہے کہ علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کا ایک پرانا طالب علم اور خدمت گزار ہونے کے ناطے

میں اس درس گلہ کے پانی کی مذہبی فکر کا موازنہ ایک ایسی شخصیت کی مذہبی فکر سے کرنے کی کوشش کر رہا ہوں جس کا جامعہ ملیہ اسلامیہ سے قریبی تعلق رہا تھا۔

اس گفتگو کا آغاز میں آپ کی اجازت سے اپنے مضمون ”مولانا آزاد کی تفسیر قرآن کے امتیازات“ مطبوعہ ماہنامہ ”معارف“ اگست گزشتہ بابت اپریل ۱۹۹۹ء کے ذرا طویل درج ذیل اقتباس سے کرنا چاہوں گا۔

”قرآن مجید کی تفسیر و تعبیر کا سلسلہ اس کے نزول کے بعد ہی سے شروع ہو گیا تھا۔ قرآن مجید کی بہترین عملی تفسیر نبی کریم ﷺ کی حیات طیبہ تھی آپ کے وصال کے بعد بعض صحابہ کرام خصوصیت سے فہم قرآن میں امتیازی حیثیت کے مالک تھے۔ ان میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے نام نمایاں ہیں جیسے جیسے زمانہ آگے بڑھتا گیا ایسے ایسے قرآن مجید کی تفاسیر کے ذخیرے میں اضافہ ہوتا گیا اور یہ تفاسیر عربی کے علاوہ (بعض) دوسری زبانوں میں بھی لکھی جانے لگیں۔۔۔ ان تفاسیر کا رنگ و آہنگ جدا جدا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ قرآن مجید کا فکری محور اس قدر وسیع ہے کہ اس سے ہر فرقہ ووجدان کا فہم اپنے اپنے طور پر لطف اٹھاتا اور بصیرت و آگہی حاصل کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف لوگوں نے قرآن مجید کی تفسیریں مختلف تقبلہ نظر سے لکھی ہیں۔ کسی نے ان میں فلسفہ و منطق کی گتھیوں کا حل دیکھا ہے، کسی نے اس کی روشنی میں تاریخ و اساطیر کے واقعات کا کھوج لگایا ہے، کسی نے قواعد و لسانیات کے مسائل اس کی مدد سے حل کئے ہیں، کسی نے سیاسیات و عمرانیات کے اصول اس کے ذریعہ سمجھے ہیں اور کسی نے روزِ موت کی زندگی کا لائحہ عمل اس میں تلاش کیا ہے۔ جب عرب اپنے جغرافیائی حدود سے نکل کر دنیا کے دوسرے ملکوں اور علاقوں میں پھیلے تو ایک

وسیع تر خطہ ارض ہی کے مالک نہیں ہوئے بلکہ ان ملکوں کی علمی وراثت بھی ان کے حصے میں آئی اور وہ قدرتی طور پر اس سے متاثر ہوئے۔ اس تاثر کی جھلکیں قرآن مجید کی مختلف ادوار اور مختلف علاقوں کی تفسیروں میں بہ آسانی دیکھی جاسکتی ہیں۔ کبھی یونانی فلسفہ و منطق کا اثر ان میں نظر آتا ہے، کبھی اسرائیلی روایات کی جھلک ان میں ملتی ہے اور کبھی جدید مغربی فکر کے آثار ان میں محسوس ہوتے ہیں۔“

اس نکتے سے ہندوستان بھی مستثنیٰ نہیں ہے یہاں فارسی اور اس کے بعد اردو میں تراجم قرآن کی روایت خاصی طویل ہے۔ اس باب میں اٹھارویں صدی عیسوی میں شاہ ولی اللہؒ (۱۷۷۳ء) جنہوں نے قرآن مجید کا ترجمہ مع حواشی فارسی میں کیا، اور ان کے صاحب زوجہ شہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادرؒ جنہوں نے یہ خدمت اردو میں انجام دی، کا کارنامہ نمایاں ہے۔

سرسید (۱۸۷۷ء - ۱۹۰۸ء) اور مولانا آزادؒ (۱۸۷۸ء - ۱۹۵۸ء) دونوں اپنے اپنے طور پر شاہ ولی اللہ کے مدرسہ فکر سے تعلق رکھتے تھے۔ سرسید نے تفسیر القرآن میں شاہ صاحب کی تحریروں کا حوالہ جگہ جگہ دیا ہے اگرچہ کہیں کہیں، جس کا ذکر آگے آئے گا، ان کی بعض آراء سے جزوی اختلاف بھی کیا ہے۔ مولانا آزاد کے ترجمہ و تفسیر ترجمان القرآن میں اس طرح کے حوالے تو نہیں ملتے ہیں لیکن ان کی فکر کے مختلف پہلوؤں پر شاہ صاحب کے اثرات سے انکار ممکن نہیں ہے۔ اس حقیقت کے پیش نظر سرسید اور مولانا آزاد کے بعض افکار و آراء میں مماثلت قدرتی ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ مولانا آزاد کی تفسیر سرسید کی تفسیر کی توسیع ہے میرے نزدیک درست نہیں ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ دونوں کے نقطہ نظر میں بعض بنیادی اختلافات ہیں۔ ان مماثلتوں اور اختلافات کا جائزہ لینے سے قبل مولانا آزاد پر سرسید کے اثرات سے کسی قدر بحث ضروری ہے۔ اس میں شبہ نہیں ہے کہ مولانا آزاد اپنی زندگی کے ایک دور میں سرسید سے غیر معمولی طور پر

متاثر تھے۔ مولانا عبدالرزاق طبع آہلوی کی روایت کے مطابق خود مولانا آزاد کا کہنا تھا کہ سرسید کی تصانیف کے مطالعے سے ”میری زندگی کے ایک بہت بڑے فکری تغیر کی بنیاد پڑی۔“ انہوں نے سرسید کی جن تصانیف کا ذوق و شوق سے مطالعہ کیا ان میں تفسیر القرآن، تبیین القرآن اور خطبات احمدیہ قدرتی طور پر شامل تھیں۔ انہیں ان کتابوں کے مطالعے کا جو شوق تھا اس کا اثر خود ان کے بقول یہ ہوا کہ ”شوق نے ارادت و عقیدت کی شکل اختیار کر لی۔“ سرسید سے اسی عقیدت کی بنا پر انہوں نے خواجہ الطاف حسین حالی کی حیات جاوید، جو ایک ہزار صفحے پر محیط تھی، ”دو شب میں ختم کر ڈالی۔“ ان کے بعد کے ”صدیق کرم“ مولانا حبیب الرحمن خان شروانی نے حیات جاوید پر انشی ٹیوٹ گزٹ علی گڑھ میں ریویو شائع کرایا تھا اور اس میں سرسید کی مذہبی فکر اور بعض دوسرے مباحث کے پیش نظر حیات جاوید پر نقد کیا تھا۔ یہ ۱۹۰۳ء کا واقعہ ہے۔ مولانا آزاد اس زمانے میں لسان الصدق نکال رہے تھے۔ انہوں نے اس کے ۲۰ فروری کے شمارے میں اس ریویو سے شدید اختلاف کیا ہے۔ یہاں یہ امر بھی ملحوظ نظر رہنا چاہئے کہ اس معاملے میں علامہ شبلی نعمانی اور مولانا شروانی ہم رائے اور ہم خیال تھے۔ اوپر جو کچھ عرض کیا گیا وہ سرسید سے مولانا آزاد کی اثر پذیری کی بدیہی شہادت ہے، لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ تاثر اسی درجے میں تمام عمر قائم رہا۔ تاہم مولانا آزاد، سرسید کی ذہنی ترقی پسندی کے معترف و مداح ہمیشہ رہے جس کا ثبوت ان کا ۱۹۲۹ء کا علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کا خطبہ تقسیم اسناد ہے۔

مولانا آزاد کی سرسید یا سرسید اور مولانا آزاد دونوں کی شاہ ولی اللہ سے اثر پذیری کے علاوہ تفسیر القرآن پر ”توریت اور انجیل کے مصدق فارسی ترجموں“ اور ترجمان القرآن پر المنار تفسیری مدرسہ فکر یعنی مفتی محمد عبیدہ اور رشید رضا کے اثرات کا ذکر بھی بعض اہل علم کے یہاں ملتا ہے۔ سرسید نے تبیین الکلام میں قرآن مجید کا توریت اور انجیل سے تقابلی مطالعہ پیش کیا ہے۔ اس مطالعے کے دوران انہوں نے نہ صرف لٹن کتابوں کے تراجم پر گہری نگاہ ڈالی بلکہ ایسے تمام لٹریچر سے استفادہ کیا جو اس موضوع

سے متعلق تھا اور جس تک ان کی رسائی ہو سکتی تھی۔ یقیناً وہ اس سے متاثر ہوئے، لیکن ان کا رویہ ایک محقق اور مجتہد کا رویہ تھا۔ اس لئے جو آراء انہوں نے قائم کیں وہ خود ان کی اپنی بصیرت اور اجتہاد پر مبنی تھیں۔ پروفیسر علاء الحسن آزاد فاروقی نے اپنی کتاب *The Tarjuman Al-Quran* میں ایک باب ترجمان القرآن پر تفسیر المنار سے مماثلت اور مولانا آزاد کی مذہبی فکر پر المنار مدرسہ فکر کے اثرات کے لئے مخصوص کیا ہے۔ ان کا تجزیہ یہی حد تک درست ہے۔ تاہم میرے نزدیک اس مماثلت میں اثر اندازی اور اثر پذیری کم اور ہم خیالی زیادہ پائی جاتی ہے اور یہی بات خود پروفیسر آزاد فاروقی نے امام فخر الدین رازی کی تفسیر کبیر پر رشید رضا اور مولانا آزاد کی تنقید کا حوالہ دیتے ہوئے کہی ہے۔ یہاں اس طرف اشارہ کرنا بے موقع نہیں ہو گا کہ امام رازی کی تفسیر کے بارے میں سرسید کی رائے بھی ان دونوں کی رائے سے مختلف نہیں ہے۔ جب ۱۸۹۸ء میں میں سالہ نوجوان ابوالکلام آزاد مصر و عراق وغیرہ کی سیاحت پر گئے تو وہ جیسا کہ پروفیسر آزاد فاروقی نے لکھا ہے، مصر میں محمد عبدالہ کے شاگردوں سے بھی ملے اور ان کے افکار و نظریات سے متاثر ہوئے۔ اس لئے ان کے ذہنی ارتقاء میں سرسید کی تحریروں کے علاوہ محمد عبدالہ اور ان کے مدرسہ فکر کے اثرات شیعے سے بلا تر ہیں۔ تاہم سرسید کی مانند مولانا آزاد بھی تقلید کے قائل نہیں تھے اور اپنی خدا داد ذہانت اور وسیع مطالعے کی بدولت اجتہاد فکر کے وصف سے مستغف تھے۔ اسی لئے وہ کسی کے ہم خیال تو ہو سکتے تھے، مقلد اور قبیح نہیں ہو سکتے تھے۔

جیسا کہ شروع میں عرض کیا گیا، مختلف ادوار اور مختلف ملکوں کی تفاسیر قرآن پر لازمی طور سے اپنے اپنے عصر اور اپنے اپنے ماحول کی چھاپ نظر آتی ہے۔ ہمیں سرسید اور مولانا آزاد کی تفسیروں کا مطالعہ اسی اصول کی روشنی میں کرنا چاہئے۔ دونوں کی تفسیریں یعنی سرسید کی تفسیر القرآن اور مولانا آزاد کی ترجمان القرآن ناقص رہیں، اول الذکر قرآن مجید کی بیسویں سورت یعنی سورہ ط (پارہ ۶) تک پہنچ سکی اور ثانی الذکر ۲۳ ویں سورت یعنی سورہ المؤمنون (پارہ ۱۸) تک ہمارے سامنے آئی تھی۔ بعد

میں سورہ نور کی تفسیر کا مسودہ مل جانے پر ساتھ اکلوی ایڈیشن میں اس کا اضافہ ہو گیا۔ سرسید نے تفسیر قرآن انیسویں صدی (۱۸۷۵ تا ۱۸۸۵ء) میں لکھی۔ یہ وقت ایسا تھا جب ہندوستان انگلستان کے زیرِ تسلیم حال ہی میں آیا تھا اور اس کا ساتھ مغربی افکار، بالخصوص سائنس، سے نیا نیا پڑا تھا۔ سرسید کی تحریک کا بنیادی مقصد مسلمانان ہند کو اس فکر سے ہم آہنگ کرنا تھا اور ان کے جملہ علمی و عملی کارناموں کا محرک یہی مقصد تھا۔ انہوں نے اپنے رسالے تحریر فی نفسیر القرآن کے آغاز میں یہ واضح کر دیا ہے کہ ۱۸۵۷ء کے الٹے کے بعد ملک، بالخصوص مسلمانوں کے سامنے جو صورت حال تھی اس میں ان کی ”دینی و دنیوی اصلاح“ کے لئے انہوں نے کیا لائحہ عمل تجویز کیا تھا۔ مغربی تعلیم کا انگریزی زبان کے ذریعہ حصول اس لائحہ عمل کا جزو اعظم تھا۔ وہ فرماتے ہیں کہ ”اس طریقے سے دنیوی اصلاح کے ہونے کا تو ایسا مسئلہ تھا جس میں کچھ اختلاف نہیں ہو سکتا تھا مگر یہ مسئلہ کہ دینی اصلاح کے لئے یہی وہ مفید ہے معرض بحث تھا بلکہ کوئی بھی اس کو تسلیم نہیں کرتا تھا۔“ اس کا سبب انہوں نے یہ بتایا ہے کہ علوم حاضرہ میں ترقی کا نتیجہ عیسائی، مسلمان، ہندو سب میں یہ نکلا کہ ”انہوں نے اپنے مذہبی عقائد سے ہاتھ دھویا، اس لئے کہ انہوں نے علوم جدید کے مسائل کو سچ اور صحیح اور درست جانا اور عقائد مذہبی کو جب اس کے برخلاف پایا تو اس کو غلط مانا۔“ پھر انہوں نے بتایا ہے کہ جب ”مفسر یونان مسلمانوں میں پھیلا تھا“ اس وقت بھی ایسی ہی صورت حال پیدا ہوئی تھی۔ اس کا مقابلہ اس زمانے کے علماء نے ”علم کلام ایجاد“ کر کے کیا تھا۔ جب اپنے زمانے کے حالات کے پیش نظر سرسید نے ”علوم جدیدہ و انگریزی زبان کو مسلمانوں میں رواج دینے کی کوشش کی تو انہوں نے اس پر غور کیا کہ ”کیا درحقیقت وہ علوم مذہب اسلام کے ایسے ہی برخلاف ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے۔“ اس مقصد سے انہوں نے تفسیروں اور کتب اصول تفسیر کا مطالعہ کیا لیکن انہیں اپنے مفید مطلب نہیں پایا۔ پھر براہِ راست قرآن مجید پر غور کیا اور خود اس کے ذریعہ سمجھنا چاہا کہ ”اس کا نظم کن اصولوں پر واقع ہوا ہے۔“ اس مطالعے اور غور و فکر سے وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ

”جو اصول قرآن مجید سے نکلے ہیں ان کے مطابق کوئی مخالفت علوم جدیدہ کی نہ اسلام سے ہے اور نہ قرآن سے۔“ اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ سرسید کا اصلی مقصد وہی تھا جو ہم نے اوپر عرض کیا یعنی مسلمانوں کو بدلتے ہوئے حالات سے ہم آہنگ کرنا۔ اسی مقصد سے انہوں نے قرآن کی تفسیر بھی لکھی اور اس کے لئے قراء کی مانند کلاسی رنگ اختیار کیا۔ لیکن اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ ”جیسا کہ مولانا ابوالکلام آزاد نے تفسیر ہارائے کی تعریف کی ہے“ وہ قرآن مجید کو ”کھینچ تان کر“ اپنی کسی ”ٹھہرائی ہوئی رائے“ کے حق میں استعمال کرنا چاہتے تھے۔ اس کے برخلاف وہ قرآن کو خود اسی کے ذریعہ سمجھنا چاہتے تھے اور یہی مسلک مولانا آزاد کا تھا بلکہ اس پر ان کا اصرار سرسید سے بھی زیادہ تھا۔

مولانا آزاد نے اپنی تفسیر بیسویں صدی میں لکھی۔ اس کی پہلی جلد ’جو سورۃ الانعام (نمبر ۶) تک کا احاطہ کرتی ہے‘ ۱۹۳۰ء میں شائع ہوئی اور دوسری ۱۹۳۶ء میں۔ پہلی جلد میں تشریحی نوٹ کم ہیں ’دوسری جلد میں ان میں معتدبہ اضافہ ملتا ہے۔ یہ وہ وقت تھا جب ملک کے حالات میں بنیادی تبدیلی رونما ہو چکی تھی۔ مسلمان ہند کی مغربی افکار سے ہم آہنگی کا مسئلہ اتنا اہم نہیں رہا تھا جتنا انیسویں صدی کے نصف آخر میں تھا۔ بلکہ برادران وطن کے دوش بدوش غیر ملکی تسلط سے نجات پانے کا مسئلہ زیادہ اہم ہو گیا تھا اور مولانا آزاد بلاشبہ اس کے بہت بڑے داعی تھے۔ تاہم یہ سمجھنا کسی طرح درست نہیں ہو گا کہ مولانا نے تفسیر قرآن کو اپنے سیاسی عقائد کی ترجمانی کا ذریعہ بنادیا تھا کیوں کہ انہوں نے تو علماء حق کی اس بنا پر تعریف کی ہے کہ ”انہوں نے وقت کے سیاسی اثرات کے سامنے کبھی ہتھیار نہیں ڈالے“ ساتھ ہی انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ”وہ وقت کی تاثیر۔۔۔ کے نفسیاتی مؤثرات“ سے اپنا دامن نہیں بچا سکے ”دماغ محفوظ نہیں رکھ جاسکتے تھے اور نہیں رہے“ ظاہر ہے کہ سرسید اور مولانا آزاد بھی اپنے اپنے وقت کے سیاسی مؤثرات سے متاثر ہوئے۔ لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ انہوں نے قرآن مجید کو اپنی پہلے سے ٹھہرائی ہوئی کسی رائے کا تابع بنانا چاہا۔

دونوں نے اپنے اپنے طور پر قرآن مجید کو خود اس کی آیات کریمہ کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی اور متنحیٰ اخذ کئے۔ متنحیٰ اخذ کرنے میں وقت کے حالات سے متاثر ہونا ناگزیر تھا۔ کیوں کہ ”دماغ محفوظ نہیں رکھے جاسکتے تھے اور نہیں رہے۔“

مولانا آزاد نے ”اصول ترجمہ و تفسیر“ کے تحت دورِ اوّل کے بعد کی نسل کے مفسرین کی کمزوری یہ بتائی ہے کہ انہوں نے ”قرآن حکیم کے بے میل فطری طریقے“ جو اس کے ”اسلوب، انداز بیان، طریق خطاب، طریق استدلال“ سب پر حاوی تھا، سے صرف نظر کر کے ایران و روم کے تمدن کے زیر اثر اپنی تفسیروں میں ”وضعیت و صناعیت“ سے کام لینا شروع کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان تفسیر پر یونانی فلسفہ و منطق حاوی آگئے۔ اس بارے میں، جیسا کہ اوپر گذرا، مولانا آزاد نے امام فخرالدین رازی کو سب سے زیادہ ذمہ دار ٹھہرایا ہے۔ مولانا کے نزدیک قرآن کے مطالب و مفہام کو سمجھنے کے لئے ”ان لوگوں کی فہم کو ترجیح دی جائے گی جنہوں نے خود صاحب کتاب سے مطلب سمجھا ہو۔“ گویا وہ اس معاملے میں اصل کی طرف رجوع کرنے کے حق میں تھے۔ وہ اس سے بھی اتفاق نہیں کرتے کہ ”قرآن کو وقت کی تحقیقات ملیہ کا ساتھ دینا چاہئے“ خواہ وہ عمد و سلی کی تحقیقات ملیہ ہوں یا دورِ جدید کی۔ اس ضمن میں جہاں وہ عمد و سلی کے ”مذہب کلامیہ“، ”مذہب فقہیہ“، ”گروہ متصوفین“، ”منطقیوں اور علمِ ہیئت کے ماہرین پر اعتراض کرتے ہیں وہیں انہوں نے ”آج کل“ کے ان ہندوستانی اور مصری ”دانش فروشوں“ کی گرفت بھی کی ہے جنہوں نے یہ ”طریقہ اختیار کیا ہے کہ نہانہ حال کے اصول علم و ترقی قرآن سے ثابت کئے جائیں۔“ یا بقول ان کے ”مختلفہ وسائل اس کی ہر آیت میں بھر دیا جائے۔“

ایک محدود وقت میں سرسید کی تفسیر القرآن اور مولانا آزاد کی ترجمان القرآن کے تمام مباحث پر گفتگو ممکن نہیں ہے۔ اس لئے ہم یہاں اپنا مطالعہ بعض ان مباحث تک محدود رکھیں گے جہاں سرسید اور مولانا آزاد کے نقطہ نظر کا اتفاق یا اختلاف نمایاں

ہے۔ سرسید نے تفسیر سورہ فاتحہ میں زیادہ تفصیل سے کام نہیں لیا ہے۔ اس کے برعکس مولانا آزاد نے اس سورت جسے وہ اُمّ الکتاب کہتے ہیں، کی تفسیر میں معانی و مطالب کے جو دریا بہائے ہیں اور جس دیدہ وری و پلغ نظری کا ثبوت دیا ہے اس نے اسے ان کا تفسیری شاہکار بنادیا ہے۔ اس تفسیر پر مختلف اہل علم نے مختلف زاویہ سے نگاہ سے بحث و تحقیق کی ہے اور اس کے کئی موضوعات ان کے درمیان وجہ اختلاف قرار پائے ہیں۔ یہاں اس کا تفصیلی جائزہ اس وقت ہمارے پیش نظر نہیں ہے کیوں کہ وہ موضوعات سرسید کی تفسیر میں موجود نہیں ہیں۔ سرسید نے اس کے صرف ایک پہلو یعنی استجاب دعاء سے کسی قدر تفصیلی بحث کی ہے۔ وہ استجاب دعاء کے قائل ہیں مگر ان کے نزدیک استجاب دعاء کا مطلب حصول مدعا نہیں ہے بلکہ تسکین قلب اور مصائب پر صبر و استقلال ہے ورنہ حصول مطلب کے لئے ان اسباب کا مہیا ہونا ضروری ہے جو خدا نے مقرر کئے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ ”دعائے اس مطلب کے اسباب میں سے ہے اور نہ اس مطلب کے اسباب کو جمع کرنے والی ہے بلکہ وہ اس قوت کو تحریک کرنے والی ہے جس سے اس رنج و مصیبت اور اضطراب میں جو مطلب حاصل نہ ہونے سے پہنچتا ہے تسکین دیتی ہے۔“ (کذا) مولانا آزاد کے نزدیک دعاء ”خدا پرستی کے فکرو وجدان کا سرچوش ہے جو ایک طالب صلوٰۃ کی زبان پر بے اختیار اہل پڑتا ہے۔“ مولانا نے یہاں طلب صلوٰۃ کا ذکر تو کیا ہے لیکن حصول مطلب سے بحث نہیں کی ہے۔ اس لئے یہ کہنا دشوار ہے کہ وہ اس معاملے میں سرسید سے کس حد تک اتفاق کرتے ہیں اور کس حد تک اختلاف بظاہر اتفاق اختلاف پر غالب نظر آتا ہے۔

اس سورت کی تفسیر میں سرسید کے یہاں استجاب دعاء کے علاوہ جن اور موضوعات پر مختصر نوٹ ملتے ہیں وہ مالک یوم الدین، انعمت علیہم اور المغضوب ہیں۔ تینوں مقامات پر انہوں نے ”نور فطرت“ کی اصطلاح کا استعمال کیا ہے۔ ”(مالک یوم الدین) یعنی اس دن کا جس دن کہ اس نور فطرت کے کام میں لانے یا نہ لانے کا جو خدا نے ہر ایک انسان میں موافق اس کی حالت کے رکھا ہے نتیجہ

ظاہر ہوگا۔“

”(انعمت علیہم) جن پر انعام ہوا۔ وہ لوگ ہیں جنہوں نے خدا کی نشانیوں پر غور کیا ہے اور جو نور فطرت خدا نے ان میں رکھا ہے اس کو کام میں لائے ہیں۔“

”(المغضوب) جن پر غصہ ہوا۔ وہ لوگ ہیں جو اس نور فطرت کو کام میں نہیں لائے اور نہ کام میں لانے کی کوشش کی۔“

مولانا آزاد نے مالک یوم الدین کا مطلب جس شرح و بسط سے بیان کیا ہے اس میں متعدد موضوعات سمٹ آئے ہیں۔ انہوں نے اس شرح کا آغاز ان الفاظ سے کیا ہے۔ ”ربوبیت اور رحمت کے بعد جس صفت کا ذکر کیا گیا ہے وہ عدالت ہے اور اس کے لئے مالک یوم الدین کی تعبیر اختیار کی گئی ہے۔“ گویا مولانا نے اس شرح میں جو کچھ کہا وہ اللہ تعالیٰ کی صفت عدالت کی وضاحت ہے۔ ان کے نزدیک انعمت علیہم میں انعام یافتہ انسانوں سے مراد ”خدا کے تمام رسول اور راست باز انسان ہیں جو دنیا کے مختلف عہدوں اور گوشوں میں گذر چکے ہیں۔“

المغضوب علیہم ولا الضالین کے تحت مغضوب علیہم کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ ”جنہوں نے راہ پائی اور اس کی نعمتیں بھی پائیں لیکن پھر اس سے منحرف ہو گئے۔“ اور آگے چل کر لکھا ہے کہ ”مغضوب علیہ کی محرومی حصول معرفت کے بعد انکار کا نتیجہ ہے اور گم راہ کی محرومی جہل کا نتیجہ۔“

سرسید فرشتوں کے جداگانہ مخلوق ہونے کے قائل نہیں تھے بلکہ انہیں اللہ تعالیٰ کی مختلف صفات کا مظہر گردانتے تھے۔ وہ جبریل کا منہوم قوۃ اللہ یا قدرۃ اللہ قرار دیتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ ”صحف انبیاء میں کوئی صفت صفات باری میں سے کسی خاص لفظ کے ساتھ تعبیر کی گئی تھی اور پھر رفتہ رفتہ وہ لفظ فرشتے کا نام متصور ہونے لگا۔ قرآن مجید میں ان کا استعمال اسی طرح ہوا ہے جس طرح یہودی خیال کرتے تھے مگر ہمارے یہاں کے علماء نے بھی یہودیوں کی تقلید سے ان کو فرشتوں کے نام قرار دئے

ہیں۔“ انہوں نے تحریر فی اصول التفسیر میں اپنی تفسیر کے جو پندرہ اصول بیان کئے ہیں ان میں سے چوتھے اصول کے تحت وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ”قرآن مجید مطلقہ آنحضرت ﷺ کے قلب پر نازل ہوا ہے یا وحی کیا گیا ہے۔“ لیکن اس کے بعد وہ لکھتے ہیں : ”خواہ یہ تسلیم کیا جائے کہ جبریل فرشتے نے آں حضرت ﷺ تک پہنچایا ہے جیسا کہ مذہب عام علماء اسلام کا ہے یا ملکہ نبوت نے جو روح الامین سے تعبیر کیا گیا ہے، آں حضرت ﷺ پر القاء کیا ہے جیسا کہ میرا خاص مذہب ہے۔“ دونوں کا نتیجہ ایک ہی ہے۔ سورہ بقرہ کی ۲۱ ویں آیت کی تشریح میں سرسید نے اس موضوع سے زیادہ تفصیلی بحث کی ہے۔ وہ کہتے ہیں: ”وحی تو وہی ہوتی ہے جو خدا سے پیغمبر کو دی جاتی ہے مگر اگلے مفسروں نے اس کا بیان کہ وہ کیوں کر دی جاتی ہے ٹھیک طور پر نہیں کیا۔ انہوں نے۔۔۔ جبریل کو ایک مجسم فرشتہ بادشاہ والہی میں پیغام دینے والا قرار دیا ہے۔“ اس کے برخلاف ان کی اپنی رائے ہے کہ ”خدا اور پیغمبر میں بجز اس ملکہ نبوت کے جس کو ناموس اکبر اور زبان شرع میں جبریل کہتے ہیں اور کوئی ایسی پیغام پہنچانے والا نہیں ہوتا۔ اس کا دل ہی وہ ایلی ہوتا ہے جو خدا کے پاس پیغام لے جاتا ہے اور خدا کا پیغام لے کر آتا ہے۔ خود اسی کے دل سے فوارے کی مانند وحی اٹھتی ہے اور خود اس پر نازل ہوتی ہے۔ اس کا عکس اس کے دل پر پڑتا ہے جس کو وہ خود ہی الہام کہتا ہے۔“

سرسید نے اس بارے میں عام علماء اسلام یا علماء قدیم سے اپنے اختلاف رائے کا ایک سبب یہ بھی بتایا ہے کہ ”یہ تقریریں ہمارے علماء قدیم کی اس قسم کی تقریریں ہیں جن پر آج لوگ ہستے ہیں۔“ یعنی سرسید تفسیر قرآن میں کوئی ایسی بات داخل نہیں ہونے دیتا چاہے جو عام عقل انسانی کے خلاف ہو۔ اس بارے میں پروفیسر ثریا حسین کی یہ رائے جو انہوں نے اپنی تصنیف سرسید احمد خاں اور ان کا عہد میں ظاہر کی ہے، صداقت سے دور نہیں ہے کہ ”وہ (سرسید) اگر کسی واقعے کی عقلی توجیہ نہیں کر سکتے تو کہہ دیتے کہ ایسا ہوا ہی نہیں۔“ سورہ بقرہ کی ۲۱ ویں آیت میں جبریل کا ذکر نہیں ہے۔ سرسید نے یہ ذکر اس مناسبت سے کیا ہے کہ آیہ کریمہ **وَلَنُكْنِمْ فِي رَبِّ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلٰی**

عبدالنا میں ”ممّا نزلنا سے مراد قرآن ہے۔ جو نبی پر بذریعہ وحی کے خدا کی طرف سے نازل ہوا ہے۔ پس اس مقام پر جب تک کہ وحی نبوت کی حقیقت نہ بیان ہو اس وقت تک اس آیت کا مطلب سمجھ میں نہیں آسکتا۔“ اس مسئلے میں شاہ ولی اللہ اور سرسید کے درمیان بڑی حد تک ہم خیالی پائی جاتی ہے۔ البتہ سرسید نے اس موقع پر فی التفہیمات الالہیہ کا ایک اقتباس نقل کرنے کے بعد اس کے اس جزو سے اختلاف کیا ہے جس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ قرآن مجید میں مطالب وحی ہوئے تھے، الفاظ نہیں۔ الفاظ تو اسی عربی میں ہیں ”جو رسول اللہ کے سوچنے اور بولنے کی مادری زبان تھی۔“ شاہ ولی اللہ کی عبارت یہ ہے ”وذلك انّ الفاظ القرآن انما هی من اللّغه العربیة الّتی يفہمها محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔“ یہاں یہ امر قاتل غور ہے کہ آیا اس عبارت کا مطلب وہی ہے جو سرسید نے سمجھا ہے۔ کیا اس کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ قرآن اس زبان میں نازل کیا گیا جو قریش مکہ کی زبان تھی۔

مولانا آزاد نے انسانی ہدایت و رہنمائی کے چار درجے متعین کئے ہیں۔ وجدان، حواس، عقل اور وحی۔ پہلے دو درجے انسانوں اور حیوانوں کے درمیان مشترک ہیں۔ عقل وہ امتیازی وصف ہے جو انسانوں اور دیگر جانداروں کے درمیان حد فاصل ہے۔ وحی کا مرتبہ سب سے اعلیٰ ہے۔ وہ انسانوں پر اللہ تعالیٰ کا ایسا انعام ہے جو ان کے لئے ہدایت و رہنمائی کی تکمیل کردیتا ہے۔ اسباب ہدایت کی اس درجہ بندی سے عیاں ہو جاتا ہے کہ مولانا آزاد وحی کو وہاں رکھتے ہیں جہاں عقل و ادراک کی حدیں ختم ہو جاتی ہیں۔ میری ناچیز رائے میں یہ ان کی اور سرسید کی مذہبی فکر کی سرحد بھی ہے۔ سرسید کے یہاں قرآن فہمی میں عقل کی کار فرمائی پر جو زور ہے مولانا آزاد نے اس کی بھی حد بندی کردی ہے۔ سورہ یونس کی آیت ۳۹ کی تفسیر میں تحریر کرتے ہیں۔ ”قرآن نے بیک وقت دونوں باتوں کی مذمت کی ہے، اس کی بھی کہ بغیر فہم و بصیرت کے کوئی بات مان لی جائے اور اس کی بھی کہ محض عدم ادراک کی بنا پر کوئی بات جھٹلا دی جائے۔“

سرید تفسیر قرآن میں سائنسی نقطہ نظر اختیار کرنے کے حامی تھے اور اس کے قائل تھے کہ ”قرآن مجید میں کوئی امر ایسا نہیں ہے جو قانون فطرت کے خلاف ہو۔ قرآن خدا کا قول ہے اور کائنات اس کا عمل“ اس لئے دونوں میں مطابقت ضروری ہے۔ ”قانون فطرت سے قرآن کی مطابقت کا یہ لازمی تقاضا تھا کہ نزول وحی یا معجزوں کی تعبیر و تشریح میں کوئی ایسی بات داخل نہ ہو جو اس کے خلاف محسوس ہوتی ہو۔ مولانا آزاد نے بھی اپنی تفسیر میں ”قانون فطرت“ کی اہمیت کا اعتراف کیا ہے، لیکن وہ اس سے وہ نتائج اخذ نہیں کرتے ہیں جو سرید نے کئے ہیں۔ وہ فرشتوں کے وجود کے اسی طرح قائل نظر آتے ہیں جیسے حقدین تھے۔ اسی طرح نزول وحی کی کیفیت کے بارے میں ان کا نقطہ نظر حقدین سے مختلف نہیں ہے۔ ہم ان لوگوں سے متفق نہیں ہیں جو کہتے ہیں کہ اس معاملے میں وہ سرید کے ہم خیال تھے۔ بس یہی کہا جاسکتا ہے کہ وحی کے لغوی اور عمومی معنی کی تشریح میں دونوں کے یہاں اتھلا پایا جاتا ہے۔ وحی کے لغوی یا عمومی معنی کسی کے دل میں کوئی بات ڈالنا ہوتے ہیں اور اس میں پیغمبر اور غیر پیغمبر کا کوئی امتیاز نہیں ہے بلکہ قرآن مجید میں تو شد کی کمی کے سلسلے میں بھی یہ لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اس لئے اگر ان معنی کی تفسیر و تشریح کے ضمن میں سرید اور مولانا آزاد کے یہاں یکسانیت کا احساس ہوتا ہے تو یہ قدرتی بات ہے۔

سرید نے تحریر فی اصول التفسیر میں نویں اصول کے تحت بزبان عربی تحریر کیا ہے: ”قرآن سے ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے کسی معجزے کا دعویٰ نہیں کیا۔“ پھر فی التفہیمات الالہیہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتب (قرآن مجید) میں معجزوں کا بالکل ذکر نہیں کیا اور نہ ان کی طرف کوئی اشارہ کیا۔ شہ ولی اللہؒ کی اس عبارت سے متعلق سرید نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ”ان کا مطلب صرف آل حضرت ﷺ کے کسی معجزے کا ذکر نہ ہونے سے ہے۔“ بعد ازاں ایک اور نسبتاً طویل اقتباس نقل کر کے اس کے بارے میں یہ رائے ظاہر کی ہے کہ ”بس شہ صاحب معجزات کو مستبہ بہ اسباب سمجھتے ہیں۔“ اور اس سے

یہ نتیجہ نکلا ہے کہ ”معجزات کا وقوع قانون فطرت کے مطابق ہوتا ہے۔“ وہ شاہ صاحب کے اس نقطہ نظر سے اختلاف نہیں کرتے لیکن کہتے ہیں کہ ”بحث اس میں ہے جب کہ معجزات کا وقوع مافوق الفطرت قرار دیا جائے۔“ گویا سرسید معجزے کے اس منہوم سے انکار کرتے ہیں جو علماء اسلام نے بالعموم سمجھا ہے۔ ان کی رائے ہے کہ قرآن مجید کی جن آیتوں سے معجزوں کے مافوق الفطرت ہونے کا اثبات کیا جاتا ہے ان کے ایسے دوسرے معنی بھی ہیں، اور وہ زبان و کلام عرب و محاورات و استعارات قرآن مجید کے موافق ہیں، جن کی روشنی میں ان کی ایسی تشریح کی جاسکتی ہے جو قانون فطرت کے مطابق ہو۔ پھر وہ سوال کرتے ہیں کہ اس اصول کی روشنی میں وہ معنی جو ہم نے مراد لئے ہیں صحیح ہوتے ہیں یا نہیں۔ اس سوال میں اس کا جواب مضمحل ہے یعنی صحیح ہوتے ہیں۔

اس کے برعکس مولانا آزاد یہ تسلیم کرتے ہیں کہ قرآن مجید میں مافوق الفطرت مسائل بھی پائے جاتے ہیں۔ وہ ایسے مسائل کی فہم میں عقل کی نارسائی کا اعتراف کرتے ہیں اور ان تمام مسائل کو جو محسوسات سے تعلق نہیں رکھتے اور ذہن انسانی کی گرفتار سے ماوراء ہیں تشابہات کے حکم میں داخل کرتے ہیں۔ تاہم وہ معجزوں کی جو تعبیر کرتے ہیں وہ عقل انسانی سے تطابق رکھتی ہے۔ مثلاً انہوں نے واذا أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور (بقرہ ۵۴) کا ترجمہ اس طرح کیا ہے: ”اور پھر (اپنی تاریخ حیات کا وہ وقت بھی یاد کرو) جب ہم نے تم سے تمہارا عہد لیا تھا اور (یہ وہ وقت تھا کہ تم نیچے کھڑے تھے اور) کوہ طور کی چوٹیاں تم پر بلند کر دی تھیں۔“ اسی طرح وأنزلنا عليك المَنَّاءَ والسَّلْوى (بقرہ ۵۴) کا ترجمہ ”اور من و سلویٰ کی غذا فراہم کر دی“ کیا ہے اور اس موقع پر یہ بھی بتایا ہے کہ ”مَنَّاءَ“ (درخت کا شیرہ جو گوند کی مانند جم جاتا ہے) اور ”سلویٰ“ (ایک پرند) ”یہ دونوں چیزیں کوہ طور کے اطراف و جوانب میں بہ کثرت ہوتی ہیں۔“

سرسید جنت اور جہنم سے ان کے مجازی و استعاراتی معنی مرلو لیتے ہیں، نہ کہ

لفظی۔ وہ سورہ بقرہ کی آیہ کریمہ (۲۲) فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا -- أَعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ میں علماء ملت کے برخلاف لفظ اُعِدَّت سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ جنت اور جہنم بالفعل موجود نہیں ہیں۔ پھر سورہ حجر کی آیہ کریمہ (۷۸) فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمُ الْخَبْرُ اور حدیث مالا عین رات وَلَا أَهْنُ سَمِعْتُ وَلَا خَطَرَ عَلٰی قَلْبِ بَشَرٍ (یعنی جنت اور جہنم ایسی چیزیں ہیں جو نہ کسی آنکھ نے دیکھی ہیں اور نہ کسی کان نے سنی ہیں اور نہ ان کا خیال کسی انسان کے دل میں گذرا ہے) کی بنیاد پر یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ جنت اور جہنم کی کیفیت بیان کرنے کے لئے استعارہ و کنایہ سے کام لینا ضروری تھا۔ مولانا آزاد نے اس نخل پر یہ بحث نہیں چھیڑی ہے کیوں کہ ترجمان القرآن جلد ۱ میں سورہ فاتحہ کی تفسیر کے علاوہ کسی اور سورت کے ترجمہ و تشریح میں انہوں نے زیادہ وضاحت سے کام نہیں لیا ہے۔ البتہ غبار خاطر کے ایک خط میں کچھ اس طرح کی بات لکھی ہے کہ قرآن اگر کشمیر میں نازل ہوتا تو اس میں جنت کے سیاق میں ہانوں اور نہوں کا ذکر نہ ہوتا کہ یہ چیزیں تو انہیں دنیا ہی میں حاصل تھیں، بلکہ مکانوں کو سڑی سے محفوظ رکھنے کے انتظامات کا ذکر ہوتا۔ اس کے بارے میں میرے استاذ مولانا مفتی عبداللطیف فرماتے تھے کہ کسی آدمی نے جو چیز چکھی نہیں اس کا ذائقہ آپ اسے اس کے مماثل چیز کے مزے ہی کی مثل دے کر سمجھا سکتے ہیں۔

سرسید نے سورہ مریم کی تفسیر میں مسئلہ شفاعت سے طویل بحث کی ہے۔ وہ شفاعت کے قائل نہیں ہیں۔ انہوں نے لکھا ہے کہ کفار جن جہنم کی پرستش کرتے تھے، سمجھتے تھے کہ وہ ان کی شفاعت کریں گے۔ قرآن اس کی تردید کرتا ہے۔ مسلمانوں کا یہ عقیدہ بھی کہ تمام انبیاء اپنے اپنے اُمتوں کے شفیع ہوں گے درست نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ شفاعت کو اللہ تعالیٰ کے اِذن سے مشروط کرنا فشاء قرآن کے منافی ہے کیوں کہ جن آجوں میں اِلَّا بِإِذْنِ اللّٰہِ آیا ہے وہاں اِلَّا اسٹی کے لئے نہیں ہے بلکہ تائید کے لئے ہے۔ اس سے پہلے وہ بعض دلائل دے کر مسلمانوں کے دخول جہنم کی نفی کر چکے ہیں۔ اس صورت میں مسلمانوں کے تاخر میں شفاعت غیر ضروری ہو جاتی ہے۔

مولانا آزاد نے شفاعت کے مسئلے کو عیسائیوں کے ساتھ مخصوص کر کے اس کی تکذیب کی ہے۔ یعنی عیسائیوں کا یہ عقیدہ کہ ان کی نجات کے لئے حضرت مسیحؑ کی شفاعت کافی ہے باطل ہے۔ انہوں نے اس مسئلے کو سرسید کی مانند پھیلا کر دیگر اُمتوں تک وسیع نہیں کیا ہے۔

سرسید قرآن مجید کی آیتوں میں تلخ و منسوخ کو نہیں مانتے ہیں وہ تلخ و منسوخ کی بحث کو ”ایک لغو بحث“ قرار دیتے ہیں، لیکن کہتے ہیں کہ ”اس پر بحث کرنے کی ضرورت صرف اس وجہ سے ہو گئی ہے کہ فقہاء اسلام نے نہایت غلط قیاس اور بے جا استعمال سے قرآن کی آیتوں کا اس طرح پر منسوخ ہونا قرار دیا ہے جو خدا کی شان اور قرآن کے ادب کے بالکل برخلاف ہے۔“ ساتھ ہی وہ اس کا اعتراف کرتے ہیں کہ بعض قدیم مفسرین، بالخصوص ابو مسلم، بھی اس مسئلے میں وہی رائے ظاہر کر چکے ہیں جو ہماری ہے۔ اس معاملے میں سرسید امام رازی کو بھی کسی حد تک اپنا ہم خیال پاتے ہیں۔ سورہ بقرہ کی آیت مانتسوخ من آیۃ او ننسہا الخ میں ان کے نزدیک نسخ سے مراد کچھلی شریعتوں، بالخصوص شریعت موسیٰ، کا نسخ ہے، نہ کہ قرآن مجید کی ایک آیت کے ذریعہ دوسری آیت کا نسخ۔ اس آیت کی تفسیر میں مولانا آزاد نے بھی وہی راہ اختیار کی ہے جو سرسید کی راہ ہے۔ انہوں نے لکھا ہے: ”ایک شریعت کے بعد دوسری شریعت کا ظہور اس لئے ہوا کہ یا تو ”نسخ“ کی حالت طاری ہوئی یا ”نسیان“ کی۔

سرسید نے سورۃ آل عمران میں حضرت مسیحؑ کی پیدائش کے واقعے سے بحث کرتے ہوئے مختلف دلائل پیش کر کے ان کی بغیر باپ کے ولادت کو ماننے سے انکار کیا ہے۔ ان کا اعتقاد تھا کہ حضرت مریم کا خطبہ (کناح) یوسف ثانی شخص سے ہوا تھا اور حضرت مسیحؑ کی ولادت اس طرح ہوئی تھی جیسے ہر ایک کی ہوتی ہے۔ اس بارے میں مولانا آزاد کی رائے سرسید سے قطعاً مختلف ہے۔ انہوں نے لکھا ہے: ”بلاشبہ قرآن میں یہ الفاظ نہیں ملتے کہ حضرت مسیح بغیر باپ کے پیدا ہوئے۔۔۔ لیکن جب تمام بیان

پر نظر ڈالی جائے اور محل کے قدرتی متعینات اور قرائن بھی پیش نظر ہوں تو بلا تامل تسلیم کر لینا پڑتا ہے کہ قرآن اس اعتقاد کے حق میں ہے، اس سے منکر نہیں۔“ یہاں مولانا نے سرسید کا باقصر صریح ذکر کیا ہے کہ چونکہ انہوں نے اس موضوع سے متعلق مختلف آجوں کو ایک دوسرے سے الگ کر کے دیکھا ہے، اس لئے ”ہر آیت کے مطلب کے لئے ایک دوسرا جملہ۔۔۔ تراش لیا ہے۔“ مولانا کا کہنا ہے کہ ایک طرف یہودی حضرت۔ مہیئ کی ”پیدائش کو ناجائز تعلقات کا نتیجہ قرار دیتے تھے اور دوسری طرف ”مسیحی نہ صرف جائز بلکہ ایک رہنمی معجزہ تصور کرتے تھے۔“ اس صورت میں اگر قرآن ان دونوں کے اعتقاد کو غلط تصور کرتا تو اس میں موم کے اپنے شوہر یوسف سے حاملہ ہونے کا واضح الفاظ میں ذکر ہوتا، لیکن وہ ایسا نہیں کرتا ہے بلکہ نصاریٰ کے نقطہ نظر کی تائید کرتا ہے۔ اس معاملے میں ان کے یہاں اتنی شدت ہے کہ انہوں نے لکھا ہے: ”بہر حال قرآن کو اس بارے میں منکر قرار دینا شرح و تفسیر کا ایسا اقدام ہے جس پر کسی طرح ایک دیانت دار شارح کا ضمیر مطمئن نہیں ہو سکتا۔“ اور پھر یہ اصول بیان کیا ہے۔ ”ہمیں قرآن کا مطالعہ نہ تو اس طرح کرنا چاہئے کہ اسے عجائب پرستوں کی داستان بنانے کے خواہش مند ہوں، نہ عجائب پرستی کے الزام سے بچنے کے لئے اس درجہ مضطرب ہونا چاہئے کہ ہر بے محل توجیہ قبول کر لیں۔“

ذوالقرنین کی تحقیق میں مولانا آزاد نے جس وقت نظر کا ثبوت دیا ہے وہ ان کا کارنامہ ہے۔ انہوں نے ثابت کیا ہے کہ وہ فارس کا شہنشاہ سائرس ہے۔ سرسید کی تحقیق تھی کہ وہ چین کا بلو شاہ جی وانگ ٹی ہے اور جو دیوار ذوالقرنین سے منسوب ہے وہ دیوار چین ہے۔ بہر حال دونوں نے اس کے سکندر اعظم ہونے سے انکار کیا ہے جیسا کہ سابق مغترین کی رائے تھی۔ بعد کے مغترین نے بالعموم مولانا آزاد کی تحقیق کی اس لئے جیروی کی ہے کہ وہ انہیں جی بر صداقت محسوس ہوئی۔

اصحاب کف کے قحطے میں بھی سرسید اور مولانا آزاد ایک دوسرے سے مختلف

رائے رکھتے تھے۔ سرسید ان کے غار میں قیام کو نیند سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کی مدت تین پہر بتاتے ہیں، نہ کہ تین سو سال۔ مولانا آزاد ان کے مرنے کے بعد جی اٹھنے کے قائل ہیں اور مدت کی کوئی توجیہ نہیں کرتے ہیں۔

اسلام کے بارے میں جو شکوک پیدا کئے گئے اور غلط فہمیاں پھیلانی گئیں ان میں جہاد اور جزیہ کو خاص طور سے استعمال کیا گیا۔ نبی کریم ﷺ کے زمانے میں جو جنگیں ہوئیں ان سے متعلق سورۃ توبہ کی تفسیر کی ابتدا میں سرسید نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ”قرآن مجید۔۔۔۔۔ سے بخوبی ثابت ہوتا ہے کہ وہ لڑائیاں صرف امن قائم رکھنے کے لئے ہوئی تھیں، نہ کہ زبردستی سے اور ہتھیاروں کے زور سے اسلام منوانے کے لئے۔“ فتح مکہ کے بعد خانہ کعبہ کو جوں سے پاک کرنے کا ذکر کرتے ہوئے انہوں نے ایک نہایت لطیف اور بلیغ نکتہ یہ بیان کیا ہے کہ ”بلاشبہ آں حضرت ﷺ نے فتح مکہ کے بعد قوم عرب کے جوں کو توڑ دیا مگر اس بت شکنی کی نظیر محمود غزنوی کی یا عالم گیر کی یا کسی اور بادشاہ کی بت شکنی کے لئے نہیں دی جاسکتی۔ کعبہ ایک مسجد تھی حضرت ابراہیم کی بنائی ہوئی خدائے واحد کی عبادت کے لئے۔ اس کے بعد جب عرب بت پرست ہو گئے تو اس مسجد میں انہوں نے بت رکھ دیئے جن کا برباد کرنا اور دین ابراہیم کا اس میں جاری کرنا ابراہیم کے پہلوئے بیٹے کو لازم تھا۔ قوم عرب کا غالب حصہ ابراہیم کی نسل سے تھا اور جس قوم و نسل میں خود آں حضرت ﷺ بھی تھے اس قوم کو جوں کی پرستش سے چھڑانا اور ابراہیم کے خدا کی پرستش سکھانا ضروری تھا۔ پس آں حضرت ﷺ نے خود اپنی قوم کے بت توڑے تھے، اس سے دیگر اقوام کی مذہب کی آزادی کو ضائع کرنا لازم نہیں آتا۔“ یہاں سرسید نے یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ ”مسلمانوں کی تاریخ میں جہاں بت شکنی اور غیر مذہب کے معبودوں کو برباد کرنے کی مثالیں ملتی ہیں اسی طرح ہزاروں مثالیں اس کے برخلاف بھی موجود ہیں۔۔۔۔۔ پس ان تمام حالات کو جو نہایت کثرت سے تھے بحول جانا اور چند واقعات کو جو اس کے برخلاف محض طبیعت سے واقع ہوئے تھے نظیر پیش کر کے یہ کہنا کہ اسلام نے آزادی کو مٹایا تھا

محض باغی ہے اور اصول مذہب اسلام کے بالکل برخلاف ہے۔“ مندرجہ بالا اقتباسات سے یہ بخوبی واضح ہو جاتا ہے کہ سرسید کتنے غیر جانب دار، غیر متعصب، انصاف پسند اور حق گو تھے۔

مذہبی جنگوں کے بارے میں مولانا آزاد کا نقطہ نظر بھی یہی ہے انہوں نے سورۃ توبہ کی تفسیر میں یہ بھی کہا ہے! ”یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یہاں لڑائی کا جو حکم دیا گیا ہے اس کا تعلق صرف ان مشرک جماعتوں سے تھا جو دعوت اسلام کی پامالی کے لئے لڑ رہی تھیں، نہ کہ دنیا جہان کے تمام مشرکوں کے لئے۔“ اسی طرح انہوں نے یہ حقیقت واضح کی ہے کہ ”دشمنوں کی پے درپے عمدہ کھینچوں اور ظلم و عدالت کی انتہا نے کس طرح اس اعلان جنگ کو ناگزیر کر دیا تھا۔“ مولانا آزاد نے بلاشبہ سرسید کی مانند جنگ کا مقصد دفاع قرار دیا ہے اور ”دفاعی جنگ بھی انتقام کے خیال سے یا دعویٰ انتقام و تغلب کے لئے نہیں ہے بلکہ محض اس لئے ہے کہ ظالم اپنے ظلم و تشدد اور بدکرداریوں سے باز آجائیں۔“ اسی کے ساتھ مولانا آزاد ”دفاع ملت کی گھڑی“ آجانے پر کسی مجبوری کو مجبوری ماننے کے لئے تیار نہیں ہیں اور کہتے ہیں کہ ”ادائے فرض کی راہ بہر حال آسانوں اور راحتوں کی راہ نہیں ہے۔ اس میں مشکلیں اور مصیبتیں جھیلنی پڑیں گی، البتہ مصیبتیں عارضی ہوں گی اور نتائج کی کام رانیاں دوائی۔“ جو حضرات مولانا آزاد کی اس تشریح کو ان کی سیاسی فکر کا نتیجہ قرار دیتے ہیں انہیں غور کرنا چاہئے کہ اگر یہ بات تھی تو اس معاملے میں ان کا اور سرسید کا اشتراک کیوں کر ممکن ہوا۔

اسی سورت میں جزیہ کی بحث میں سرسید نے وہی رائے ظاہر کی ہے جو بالعموم دوسرے علماء کی رہی ہے یعنی جنگی خدمت کے عوض میں ذمیوں کو یہ ٹیکس ادا کرنا ہوتا تھا۔ لیکن اس کی وضاحت نہیں کی ہے کہ اگر ذمی جنگی خدمت کی انجام دہی کے لئے آمادہ ہوں تو ان سے جزیہ لیا جائے گا یا نہیں۔ البتہ انہوں نے اس کی صراحت کر دی ہے کہ مسلمانوں پر نہ صرف جنگ میں شرکت لازم تھی بلکہ جنگی مصارف کا بار بھی ان

کے دتے تھا۔ اس کے علاوہ ان سے زکوٰۃ بھی لی جاتی تھی جو سرسید کے الفاظ میں ”نہایت سخت سلانہ ٹیکس یعنی چالیسواں حصہ مل کا“ ہوتا تھا۔ اس کے مقابلے میں دُئیوں کو ”ایک نہایت خفیف سلانہ ٹیکس“ ادا کرنا ہوتا تھا ”جو فی کس تین روپے کئی آنے ہوتا ہے۔“

سرسید کے برخلاف مولانا آزاد نے بالقراحت بیان کیا ہے کہ جزیہ صرف ان دُئیوں سے لیا جاتا تھا جو اپنے کو جنگی خدمت سے مستثنیٰ رکھنا چاہتے تھے۔ یہی بات مولانا شبلی نعمانی نے بھی جزیے سے متعلق اپنے رسالے میں کہی ہے۔ مولانا آزاد نے زکوٰۃ اور جزیے کی رقم کے تفاوت کا ذکر سرسید ہی کی مانند کیا ہے۔ انہوں نے آیہ کریمہ حَتّٰی یُعْطُوا اَلْیَتٰی عَنْ یَدِیْہُمْ صَاغِرُوْنَ (۹: ۲۹) کے ترجمہ و تشریح میں اپنی انفرادیت کا ت دیا ہے۔ انہوں نے اس کا ترجمہ اس طرح کیا ہے: ”یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ اٹھا کر جزیہ دیدیں اور ان کا گھمنڈ ٹوٹ چکا ہو“ اور تشریح یہ کی ہے: ”نہ صرف عربی زبان میں بلکہ تقریباً ہر زبان میں یہ معلوم موجود ہے کہ کسی چیز کو اپنے ہاتھ سے دے دینا رضامندی سے دینا ہوتا ہے۔۔۔ پس مطلب یہ ہوا کہ وہ اپنی خوشی سے جزیہ دینا منظور کر لیں اور ان کا گھمنڈ اور ظلم جس نے انسان کے امن و راحت کو خطرے میں ڈال دیا تھا، باقی نہ رہے۔“ اس موقع پر میں اپنے اس سے قبل مذکور مضمون کا ایک اور مختصر اقتباس نقل کرنے کی اجازت چاہوں گا۔ ”یہاں ”عن یدہ“ کی تفسیر میں رضامندی اور خوش دلی کی شمولیت اور ”صاغر وں“ کی تفسیر میں گھمنڈ کے ساتھ ظلم کے ازالے کی طرف اشارے نے جو معنویت پیدا کر دی ہے اور معاملے کو جتنا خوش گوار بنادیا ہے وہ اہل نظر سے غفل نہیں۔“

سورہ توبہ کی آیت اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَاللّٰہُ عَلِیْمٌ حَکِیْمٌ (۹: ۶۰) جو اصلاً مصارف زکوٰۃ کے باب میں ہے، کے ضمن میں مولانا آزاد نے اسلام کے اقتصادی نظام سے جو بحث کی ہے اسے ان کے اختصامات میں شمار کیا جانا چاہئے۔

یہ بحث ترجمان القرآن کے کئی صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ”قرآن کی روح دولت کے احکار و اختصاص کے خلاف ہے۔“ اس سے پہلے انہوں نے آیہ کریمہ کی لایکون دولة بین الاغنیاء (۹) کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے کہ اسلام کے نزدیک نہ صرف زکوٰۃ بلکہ تمام صدقات و خیرات کی بنیادی علت یہ ہے کہ ”ایسا نہ ہو کہ مال و دولت صرف دولت مندوں کے گروہ ہی میں محصور ہو کر رہ جائے۔“ وہ کہتے ہیں کہ قرآن ”چاہتا ہے کہ دولت ہمیشہ سیو گردش میں رہے اور زیادہ سے زیادہ تمام افراد قوم میں پھیلے اور منقسم ہو۔“ یہاں انہوں نے ”ورثے کے لئے تقسیم و اسام کے قانون کے نفاذ کا بھی ذکر کیا ہے اور پھر سود کی حرمت کی بحث چھیڑ کر بتایا ہے کہ ”اللہ سود کا جذبہ گھٹانا چاہتا ہے، خیرات کا جذبہ بڑھانا چاہتا ہے۔“ آگے چل کر انہوں نے لکھا ہے کہ ”اسلام کے بنائے ہوئے قانون میں دولت اور وسائل دولت کے احکار و اکتناز کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے۔“ ”احکار“ یہ کہ دولت کا کسی ایک طبقے میں محصور ہو جانا۔ ”اکتناز“ یہ کہ دولت کے بڑے بڑے خزانوں کا افراد کے پاس جمع ہو جانا۔ زکوٰۃ کو وہ ایک انفرادی معاملہ قرار نہیں دیتے بلکہ اس پر اصرار کرتے ہیں کہ وہ ایک اجتماعی نظام سے وابستہ ہے اور یہ نظام اس پر موقوف نہیں ہونا چاہئے کہ کسی ملک میں اسلامی حکومت ہے یا نہیں۔ اگر حکومت غیر اسلامی ہو پھر بھی مسلمانوں کو یہ نظام قائم کرنا چاہئے کیوں کہ زکوٰۃ کی اصلی روح یہی ہے۔ اس موقع پر انہوں نے سوشلزم اور کمیونزم کے اقتصادی نظام سے اسلام کے اقتصادی نظام کا موازنہ بھی کیا ہے اور دونوں کے درمیان فرق بتایا ہے۔ یعنی اسلام، سوشلزم کے برخلاف، معیشت کے لحاظ سے افراد و طبقات کی یکساں حالت کا قائل نہیں ہے اور اس لئے یہ ”ہمگزیر ہے کہ جدوجہد معیشت کے ثمرات بھی یکساں نہ ہوں۔“ بالفاظ دیگر انفرادی ملکیت کا حق تسلیم کر لیا جائے۔“ لیکن اس کے ساتھ یہ ضروری ہے کہ ”محضی دولت۔۔۔ اتفاق کے ساتھ ہو۔“ وہ سوشلزم کو ایک حد تک قبول کرتے ہیں لیکن سرمایہ داری کو یکسر مسترد کر دیتے

تفسیر القرآن اور ترجمان القرآن کا اوپر جو تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا اس سے اس رائے کی تائید ہو جاتی ہے کہ سرسید تفسیر میں عقل کی کار فرمائی اور سائنسی نقطہ اختیار کرنے کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ اسی میں شبہ نہیں ہے کہ اس میں بعض مقامات پر انہوں نے حد اعتدال سے تجاوز کیا ہے، لیکن ان کی بنیادی فکر معقولیت کو تسلیم نہ کرنا انکار حق کے مترادف ہے۔ ہم اس سے اتفاق نہیں کرتے سرسید نے یہ تفسیر راسخ العقیدہ مسلمانوں کے لئے نہیں لکھی تھی بلکہ ان مسلمانوں کے لئے لکھی تھی جو دین اسلام کے بارے میں شکوک میں مبتلا تھے یا غیر مسلموں کے لئے سوچنے کا یہ ڈھنگ سرسید کے ساتھ انصاف نہیں کرتا ہے۔ اگر یہ بات خود سرسید کہیں کہی تھی تو اسے اُس وقت کے حالات کے تناظر میں دیکھنا چاہئے۔

مولانا آزاد اس راہ پر سرسید کے ساتھ ایک حد تک ہی چلے، اس سے آگے کا راستہ سرسید کے راستے سے جدا ہو گیا۔ انہوں نے اپنی تفسیر میں قرآن مجید کے پیغام کی آفاقیت کو سب سے زیادہ اجاگر کیا ہے۔ تفسیر سورہ فاتحہ کے آخر میں اس سورت خلاصہ بیان کرتے ہوئے انہوں نے رب العالمین پر سب سے زیادہ زور دیا ہے۔ یعنی یہ خدا پر ”جو نسلوں، قوموں اور مذہبی گروہ بندیوں کا خدا“ نہیں ہے، بلکہ تمام نوع انسان کے لئے یکساں طور پر پروردگاری و رحمت رکھتا ہے۔ ”وہ صراطِ مستقیم یعنی ”انعام یا اذلوگوں کی راہ“ کو کسی خاص نسل و قوم یا مذہبی حلقے کے ساتھ مخصوص نہیں کرتے اور محرومی و گمراہی کی راہوں کو بھی کسی خاص نسل و قوم یا کسی خاص مذہبی گروہ کے ساتھ نہیں جوڑتے بلکہ کہتے ہیں کہ جو شخص سورہ فاتحہ کی تلاوت کرتا ہے وہ ”نوع انسانی“ عالم گیر اچھائی کا طلب گار ہے“ اور ”نوع انسانی کی عالم گیر برائی سے ہٹا مانگتا ہے۔ ان کی رائے میں ایسا انسان ”عالم گیر انسانیت کا انسان ہوگا“ ان کا اعتقاد ہے کہ ”دعوت قرآنی کی اصلی روح یہی ہے۔“

ہیں۔ مسلمان اولیاء اور بزرگان دین اکثر لوگوں کے دلوں کا حال جان لیتے تھے میوے لئے اس میں کوئی شک نہیں ہے۔ اگر کسی کو کوئی شبہ ہو سکتا ہے تو وہ ان بزرگوں سے جو قصہ کمائیاں منسوب ہیں ان میں شواہد کے بیشتر حصول سے ہو سکتا ہے۔ آیا ابوسعید کے خلاف قانونی کارروائی فاطمی کی جانی تھی اس کا ہمیں یقین ہو سکتا ہے اس لئے کہ ان کے ٹھٹھات اور ان کے پر تکلف طرز زندگی سے اور ان کے مریدوں کے ناروا طور طریقوں سے راسخ الحیدہ اور کٹر لوگوں کو شرمندگی اور رسوائی کا احساس ہوتا تھا۔ ان کے خلاف جو الزامات لگائے گئے تھے ابوسعید نے ان کی تردید کرنے یا انہیں غلط ثابت کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی۔ ان کے عقیدت مند اور ان کے احترام کرنے والے جو بہت سے واقعات اور قصے بیان کرتے ہیں ان سے یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ اگر وہ تحریر جو غزنہ بھیجی گئی تھی اس میں حقیقت بھی ہو تو ان پر الزام لگانے والوں نے صرف وہی کچھ لکھا جو مشہور اور صحیح تھا۔ ان معترضین کو بہت سے صوفیوں کی اگر فعال حمایت نہیں تو ہمدردی ضرور حاصل ہوئی کیونکہ ان صوفیوں نے حضرت ابوسعید کے عام ذکر سے الگ ہونے کا خطرہ محسوس کر لیا تھا۔ اس لئے ان سب سے بڑھ کر ان کی خواہش یہ تھی کہ اسلام کے اندر تصوف کی حیثیت مضبوط و محفوظ ہو جائے۔ نیشاپور میں اس گروہ کے خاص نمائندے ابو القاسم قیسری تھے جو الرسالہ القشیریہ فی علم التصوف کے مصنف کی حیثیت سے بہت معروف ہیں جو انہوں نے ۴۳۷ ہجری (۱۰۴۵-۱۰۴۶ عیسوی) میں محض اسی بات کو ثابت کرنے کی غرض سے تصنیف کیا تھا کہ تصوف کی تاریخ اور روایات اسلامی مذہبی قانون یعنی شریعت پر سختی سے عمل کرنے کی پابند ہیں۔

سوانح نگار نے قیسری سے ابوسعید کے عام اور نجی تعلقات کے بارے میں دلچسپ لیکن غیر صحیح بیان دیا ہے۔ قیسری کو کچھ اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ انہیں اپنے کشف کے ذاتی تجربہ سے ترغیب ملی کہ وہ اس نئے آنے والے کو جس مخالفانہ اور محتاطانہ جذبہ سے دیکھتے تھے اس پر تاسف کریں۔ نیشاپور میں ابوسعید کے قیام کے پہلے

سل کے دوران ان کے مواعظ میں قیسری کے سترہد شرک ہوئے تھے اور آخر میں وہ بھی ان کے ساتھ آنے پر راضی ہو گئے تھے۔ جب ابو سعید وعظ دے رہے تھے تو قیسری سوچ میں تھے یہ توئی علم میں تو مجھ سے کم تر ہے لیکن ریاضت میں ہم دونوں برابر ہیں۔ اسے لوگوں کے دلوں کے حالات جاننے کی قدرت کب سے ملی۔؟ ابو سعیدؓ اپنے وعظ میں فوراً رک گئے اور قیسری پر اپنی نظرس جما کر انہیں آداب رسوم و عبادت میں وہ بے قاعدگی یاد دلائی جو ان سے تنائی میں گزشتہ روز سرزد ہوئی تھی قیسری حیرت زدہ رہ گئے۔ جیسے ہی ابو سعید منبر پر سے اترے یہ ان کے پاس گئے۔ اور وہ ایک دوسرے سے بغل گیر ہوئے۔ ان کی ہم آہنگی بہر حال ابھی مکمل نہیں ہوئی تھی۔ اس لئے کہ ایک بڑے نزاعی مسئلہ میں جو بہت دنوں سے چل رہا تھا دونوں میں اختلاف تھا کہ سماع جائز ہے یا نہیں۔ یعنی دوسرے لفظوں میں کیا قانون شرعی وجد کی کیفیت پیدا کرنے کے لئے لگائے، بجانے اور ٹپنے کی اجازت دیتا ہے؟ ایک دن قیسری نے ابو سعید کی خانقاہ کے باہر سے گذرتے ہوئے اندر جھانکا تو دیکھا کہ ابو سعید اپنے مریدوں کے ساتھ وجد آفریں رقص کر رہے ہیں۔ انہوں نے اپنے دل میں سوچا کہ شرع کی رو سے جو شخص اس طرح رقص کرتا ہے اسے معتبر گواہ تسلیم نہیں کیا جاتا۔ دوسرے روز ایک دعوت میں شرکت کے لئے جاتے ہوئے وہ ابو سعیدؓ سے ملے۔ سلام دعا کے بعد ابو سعیدؓ نے ان سے کہا ”آپ نے مجھے گواہوں کے درمیان بیٹھے ہوئے کب دیکھا۔؟“ قیسری سمجھ گئے کہ یہ ان کے خیالات کا جواب ہے۔ اب انہوں نے دل سے تمام خصمانہ احساسات نکال دئے اور دونوں میں اتنے مہرے تعلقات ہو گئے کہ کوئی دن ایسا نہیں گذرتا تھا کہ وہ ایک دوسرے سے ملاقات نہ کریں۔ قیسری کی دعوت پر ابو سعید قیسری کی خانقاہ میں ہفتہ میں ایک بار وعظ دیتے تھے۔

یہ حکایات اور اسی انداز کی دیگر حکایات کو، واقعات کے ریکارڈ کی حیثیت سے نہیں، بلکہ اس طرح دیکھنا چاہئے کہ یہ اس امر کی مثالیں ہیں کہ شرعی قانون اور تصوفانہ حقیقت و صداقت کے حفظانہ دعووں میں توازن پیدا کرنے میں قیسری اور ابو سعیدؓ مزاجاً

ایک دوسرے کے مختلف موقف اختیار کرنے کی طرف مائل تھے۔ یہ کہنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ ہر معاملے میں صوفی نے ظاہری شریعت پرستی کو شکست دی اس لئے کہ صوفی کا نور باطنی یا روشن ضمیری ہی اُس کی اعلیٰ تہن اور خطا سے بری خصوصیت ہے۔ مندرجہ ذیل فقرے: ”جن میں قہیری نے حسب معمول اپنا کردار ادا کیا“ اگر درویشوں کے طور طریقوں کی ایک تصویر نہ پیش کرتے تو شاید اس لائق نہ ہوتے کہ ان کا ترجمہ کیا جاتا۔

ایک دن ابو سعید، ابو القاسم قہیری اور بہت سے صوفی مریدوں کے ساتھ نیشاپور کے ایک بازار سے گذر رہے تھے ایک مرید کی نظر ابلے ہوئے شلجموں پر پڑ گئی جو دوکان کے دروازے پر برائے فروخت رکھے تھے۔ اور ان کے لئے مرید کے دل میں خواہش پیدا ہوئی۔ شیخ اپنی فراست سے سمجھ گئے انہوں نے گھوڑے کی لگام کھینچی اور حسن سے کہا ”اس آدمی کی دوکان پر جاؤ اور اس کے پاس جتنے شلجم اور چندر ہیں سب خرید لو اور ساتھ لے چلو۔“ اسی اثناء میں وہ، قہیری اور مریدین پاس کی ایک مسجد میں داخل ہو گئے۔ جب حسن شلجم اور چندر لے کر آئے تو کھانے کا اعلان ہوا اور درویشوں نے کھانا کھانا شروع کیا۔ شیخ بھی ان کے ساتھ شریک ہو گئے لیکن قہیری نے احتراز کیا۔ اور خاموشی سے اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔ اس لئے کہ مسجد بازار کے بالکل بیچ میں تھی اور سامنے سے کھلی تھی۔ انہوں نے اپنے دل میں کہا ”یہ لوگ سڑک پر کھا رہے ہیں!“ شیخ نے جیسا کہ ان کا دستور تھا، اس پر کوئی توجہ نہ کی۔ دو تین دنوں کے بعد وہ، قہیری اور مریدین ایک شاندار دعوت میں شریک ہوئے۔ دسترخوان پر کھانے کی طرح طرح کی چیزیں چتی ہوئی تھیں قہیری کو ان میں سے ایک چیز کھانے کا بہت جی چاہا لیکن وہ اس قاب تک چومچ نہیں پائے۔ مانگتے ہوئے ان کو شرم آتی تھی قہیری کو سخت ناگواری اور جھنجھلاہٹ ہوئی۔ شیخ ان کی طرف متوجہ ہوئے اور کہا ”استلوجب آپ کو کھانا پیش کیا جاتا ہے تو آپ انکار کرتے ہیں اور جب آپ چاہتے ہیں تو یہ آپ کو دیا نہیں جاتا۔“ قہیری نے خاموشی سے اللہ سے اپنے کئے کی معافی مانگی۔

ایک دن قہیری نے سڑاۓ ایک درویش کا جبہ اتار لیا اور بہت سخت ملامت کی اور اسے شہر چھوڑنے کا حکم دیا۔ وجہ یہ تھی کہ اس درویش نے قہیری کے ایک مرید اسماعیلک دھن کی تعریف و ستائش کی اور اپنے ایک دوست سے ایک دعوت کے انتظام کے لئے کہا اور قوالوں کو مدعو کرنے کے لئے کہا اور کہا کہ اسماعیل کو اپنے ساتھ لائے۔

”آج شام مجھے اس کی محبت سے لطف اندوز ہونے دو۔“ (اس نے گزارش کی) اور اس کے حسن کو دیکھ کر وجد میں چپخنے دو۔ اس لئے کہ میں اس کے عشق کی آگ میں جل رہا ہوں۔“ دوست راضی ہو گیا اور اس نے دعوت دی اس کے بعد سماع ہوا۔ یہ سن کر قہیری نے اس درویش کا فرقہ اتار لیا اور اسے نیشاپور سے جلاوطن کر دیا۔ جب یہ خبر ابو سعید کی خانقاہ میں پہنچی تو درویش سخت برہم ہوئے مگر انہوں نے اس بارے میں یہ سوچ کر شیخ سے کچھ نہ کہا کہ وہ تو اپنے کشف سے اس سارے واقعہ سے واقف ہو گئے ہوں گے۔ شیخ نے حسن مودب کو بلوایا اور ان سے کہا کہ ایک بہت شاندار دعوت کا انتظام کرو اور اس محترم عالم (قہیری) اور شر کے سب صوفیوں کو مدعو کرو۔ انہوں نے کہا میمن کا بھنا ہوا گوشت اور مٹھائیاں وافر مقدار میں ہونی چاہئیں۔ اور بہت سی موم بتیاں روشن کرنا۔“ رات ہونے پر جب لوگ جمع ہوئے شیخ اور عالم ایک صوفہ پر بیٹھ گئے اور باقی کے صوفی ان کے سامنے تین صفوں میں بیٹھ گئے۔ ہر صف میں سو صوفی تھے۔ شیخ کے سب سے بڑے بیٹے خواجہ ابو طاہر جو بے حد حسین تھے میر دسترخوان تھے۔ جب شیرینی کھانے کا وقت آیا حسن نے شیخ اور حکیم کے سامنے لوزینہ کا ایک بڑا پیالہ لا کر رکھا۔ جب وہ دونوں کھا چکے تو شیخ نے ابو طاہر سے کہا یہ پیالہ لو اور سامنے کے درویش بوطلی ترشیزی کے پاس لے جاؤ اور آدھا لوزینہ اس کے منہ میں رکھ دو اور آدھا تم کھاؤ۔“ ابو طاہر درویش کے پاس گئے اور اس کے سامنے احتراماً گھٹنوں کے بل کھڑے ہو گئے کچھ شیرینی لی اور منہ بھر کے نکل لی اور باقی کی شیرینی درویش کے منہ میں رکھ دی۔ درویش نے زور کی چیخ ماری، اپنے کپڑے پھاڑ دئے اور ”لبیک لبیک؟“ کہتا ہوا خانقاہ سے باہر بھاگا۔ شیخ نے کہا ”ابو طاہر میں تم کو تاکید کرتا ہوں کہ تم درویش

کی خدمت میں حاضر رہو۔ اس کا عصا اور لوٹا لو اور اس کے پیچھے پیچھے جاؤ اور تنہا ہی سے اس کی خدمت کرو جب تک وہ کعبہ نہ پہنچ جائے۔ جب درویش نے ابو طاہر کو اپنے پیچھے آتے دیکھا۔ وہ رک گیا اور اس نے پوچھا کہ وہ کہاں جا رہا ہے۔ ابو طاہر نے کہا۔ میرے والد نے مجھے آپ کی خدمت میں حاضر رہنے کے لئے بھیجا ہے اور انہیں پورا قصہ سنایا۔ بوعلی شیخ کے پاس واپس گئے اور کہا ”خدا کے لئے ابو طاہر سے کہو کہ مجھے چھوڑ دے۔“ شیخ نے ویسلی کیا۔ اس پر درویش کو ریش بجلایا اور رخصت ہو گیا۔ قہری کی طرف مڑ کر شیخ نے کہا ”ایک درویش کا خرقد اتار لینے“ اس کو لخت ملامت کرنے“ اسے ذلیل کرنے کی کیا ضرورت تھی جبکہ آدھا منہ بھر لوٹنا اسے شہر سے باہر بھگا کر حجاز پہنچا سکتا تھا؟ چار برس تک وہ میرے ابو طاہر پر جان نثار کرتا رہا اگر تم بیچ میں نہ آتے تو میں اس کا راز فاش نہ کرتا۔“ قہری اٹھے اور اللہ سے عضو درگزر کی دعا کی اور کہا ”میں نے غلطی کی۔ ہر روز مجھے آپ سے تعوف کا ایک نیا سبق سیکھنا ہے“ سب صوفیوں نے خوشیاں منائیں اور وجد کی کیفیت طاری ہو گئی۔

اپنے مخالفین کو اپنا طرف دار بنالینے میں ہمیشہ کامیابی غالباً ان کا سب سے بڑا معجزہ تھا جو ان کے سوانح نگار لکھتے ہیں۔ لیکن اس بات میں ان کے عقیدہ سے حقیق نہیں ہو سکے۔ نیشاپور میں ان کے طرز زندگی جس کی تصویر ان کے اپنے احباب اور مریدوں نے پیش کی ہے اس سے پرانے کتب خیال کے ان صوفیوں کو یقیناً دھکا لگا ہو گا جنہیں یہ سکھایا گیا تھا کہ وہ خود کو مسلم تارکین دنیا کے برگزیدہ لوگوں کے نمونہ پر ڈھالیں۔ وہ ایک ایسے شخص کے بارے میں کیا سوچتے جس کے ملاقاتی اسے نرم گدوں پر امراء کی طرح لیٹے ہوئے اور اپنے کسی درویش سے پیردواتے ہوئے دیکھتے تھے یا ایک شخص جو ہر رات خدا سے یہ دعا کرتا ہو کہ وہ اس کے مریدوں کو کچھ اچھا کھانے کو دے۔ اور سارا پیسہ جو اسے ملتا وہ اس قدر بیش قیمت لطف و تفریح پر خرچ کر دے؟ کیا ان کے اعتراضات کا ازالہ اپنی قوت اشراق سے دوسروں کے خیالات معلوم کر لینے کا مظاہرہ کرنے سے یا دل کی نیابت الہی کو اہل کرنے سے ہو سکتا ہے۔

تو خیالی کہ ترا بخت چنانست و چنان
من چہیں ام کہ مرا بخت چہیں است و چہیں

(تو سوچتا ہے میرا بخت دیا اور دینا ہے۔ میں ایسا ہوں اس لئے میرا بخت ایسا ہے اور ایسا ہے)

یا پھر افضل ظاہری کے بجائے باطنی فطرت اور مزاج پر دھیان دینے کی تلقین کر کے۔ ”مندرجہ ذیل قصے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے دلائل ہمیشہ کافی نہیں ہوتے تھے۔

جب ابو سعید نیشاپور میں مقیم تھے تو ایک تاجران کے لئے عود کی لکڑی کا ایک بڑا گٹھا اور ایک ہزار نیشاپوری دینار تحفے میں لایا۔ شیخ نے حسن موذب کو بلایا اور اسے دعوت تیار کرنے کا حکم دیا اور اپنے دستور کے مطابق وہ ایک ہزار دینار اسے اس مقصد کے لئے سوئپ دئے۔ پھر انہوں نے حکم دیا کہ ہال میں ایک تندور رکھا جائے اور عود کی تمام لکڑیاں اس میں رکھ کر جلادی جائیں اور انہوں نے کہا کہ ”میں یہ اس لئے کر رہا ہوں کہ میرے ہمسائے بھی میرے ساتھ خوشبو سے لطف اٹھائیں۔“ انہوں نے یہ بھی حکم دیا کہ بڑی تعداد میں موم بتیاں روشن کی جائیں حالانکہ ابھی دن تھا۔ اس زمانے میں نیشاپور میں ایک بہت با اختیار اور دہنگ کو توال تھا جس کے خیالات تعقل پسندانہ تھے اور اسے صوفیوں سے بے حد نفرت تھی۔ یہ کو توال خانقاہ میں آیا اور شیخ سے کہا۔ ”یہ آپ کیا کر رہے ہیں؟“ اس قسم کی فضول خرچی تو کبھی دیکھی نہ سنی۔ آپ نے دن میں شمعیں روشن کر رکھی ہیں اور عود کی لکڑی کا پورا گٹھا ایک دفعہ ہی میں جلا دیا یہ قانون کے خلاف ہے۔“ شیخ نے جواب دیا ”مجھے نہیں معلوم تھا کہ یہ خلاف قانون ہے“ جاپئے اور شمعیں بجھا دیجئے۔“ کو توال خود گیا اور ان پر پھونک ماری لیکن ان کی لو اور تیز ہو گئی اور اس کی لپٹ اس کے چہرے، بالوں اور لباس تک آگئی۔ اور اس کا بیشتر جسم جھلس گیا۔ شیخ نے کہا کیا تم نہیں جانتے کہ :

ہر آل شے کے ایرو بر فروزہ
کے کش پف کند سبب بسوزہ

(ہر وہ شے کہ جو اللہ روشن کرتا ہے، اگر کوئی اسے بجھاتا ہے تو مونہیں جل جاتی ہیں)

کو تو آل شے کے قدموں پر گر گیا اور مسلک تصوف اختیار کر لیا۔^{۳۳}

ابوسعید نے فقہاء اور علمائے دین سے جو تعلقات قائم کئے وہ دوستانہ تو نہ رہے ہوں گے۔ یہ ممکن ہے کہ انہوں نے اپنے حریفوں کو اس بات پر قائل کر لیا ہو کہ عقلمندی اور ضرورت کا تقاضہ یہ ہے کہ انہیں ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ ان کے رویہ کو سمجھنے کے لئے یہ بات ذہن میں رکھنا چاہئے کہ مشرق کے مشائخ سے جو الوہی عنصر وابستہ یا منسوب ہے وہ محض صوفیوں کی نظر میں نہیں بلکہ معاشرہ کے سب طبقوں کا عقیدہ بھی ہے۔ ان کے پاس لامحدود اور پراسرار قوت ہوتی ہے جو انہیں اللہ سے ملتی ہے جس کے یہ منتخب آلہ کار ہیں۔ جیسے ان کی نظر عنایت لوگوں کے لئے باعث برکت ہوتی ہے ویسے ہی ان کی ناخوشی معیبت اور آفت کا سبب ہوتی ہے۔ جو لوگ انہیں ناراض کر دیتے ہیں یا ان کی بے حرمتی کرتے ہیں یا ان کی موجودگی میں ان کے احرام میں کسی قسم کی کمی کرتے ہیں ان پر انتقامی غضب کے بے شمار قصے سننے میں آتے ہیں۔ اگر ان کے مخالفین یا دشمن یہ جو حکم اٹھانے کو تیار ہو جائیں تو بھی انہیں سب طرف پھیلے ہوئے ان احساسات سے دوچار ہونا پڑتا ہے کہ ان مقدس لوگوں کے کاموں کی تنقید کرنا بے ادبی اور بد اعمالی ہے۔ اللہ کی طرف سے انہیں القا ہوتا ہے اور اللہ خود ان کی رہنمائی کرتا ہے۔

خانقاہ کے انتظام کے لئے اور دو تین سو مریدوں کی عیش و انفرط سے کفالت کے لئے جو معیار وہ قائم رکھتے تھے ظاہر ہے ابوسعید کو اس کے لئے بڑے سہلیہ کی ضرورت تھی۔ نو آموز اور مبتدی جو اس مسلک کو اختیار کرتے وہ اپنی تمام اہلاک نذر کر دیتے تھے، کچھ رقم تو اس سے حاصل ہوتی تھی۔ لیکن آمدنی کا خاص ذریعہ تحائف تھے جو

دولت مند سرپرستوں سے ملنے تھے یا ایسے لوگوں سے ملنے تھے جو چاہتے تھے کہ شیخ ان کی طرف سے اپنی روحانی قوت کے اثر کو استعمال کریں یا پھر دنیا دار بھائیوں سے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بہت بھاری تعداد میں وہ پیسہ پیسہ نذر کیا جاتا اور قبول کیا جاتا تھا۔ اور بہت کچھ حسن مہدوب جمع کرتے تھے جو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس فن میں مشاق تھے۔ جب رضا کارانہ چندہ آتا بند ہو جاتا تو نیشاپور کے تاجروں میں شیخ کی سادہ ان کی جماعت کی ضرورتوں کو پورا کرنے کے کام آتی تھی۔ مندرجہ ذیل حکایات سے اندازہ ہوتا ہے کہ شیخ ملی مشکلات پر کس طرح قابو پاتے تھے۔

خراسان کے عہدیدان کرتے ہیں کہ :

شیخ ابو سعید اور ان کے مریدوں سے میرے غلو ص و عقیدت کی وجہ یہ تھی۔ جب میں پہلے پہل نیشاپور آیا میرا نام حاجب محمد تھا۔ میرے پاس میری خدمت کے لئے کوئی ملازم نہ تھا۔ ہر صبح میں شیخ کی خانقاہ کے دروازے کے سامنے سے گذرتا تھا اور اندر جھانکتا تھا۔ جس دن شیخ کا دیدار ہو جاتا وہ دن میرے لئے بڑا بابرکت ہوتا۔ میں ان کے دیدار کو فل نیک سمجھنے لگا۔ ایک رات میں نے سوچا کہ صبح میں ان کے حضور حاضر ہو کر سلام عرض کروں گا اور ان کے لئے تحفہ لے جاؤں گا۔ میں نے ایک ہزار تقریبی درہم لئے جو محلہ میں بنے تھے۔ تیس درہم کا ایک دینار تھا۔ انہیں ایک کلفہ میں لپیٹ لیا اور ارادہ کیا کہ دوسرے دن شیخ کے پاس جا کر انہیں ان کے سامنے رکھ دوں گا۔ اس وقت میں گھر میں تھا تھا جب میں نے یہ منصوبہ بنایا۔ میں نے اس کے بارے میں کسی سے ذکر نہیں کیا۔ بعد میں مجھے خیال آیا کہ ہزار درہم تو بہت بڑی رقم ہے پانچ سو کافی ہوں گے۔ تو میں نے کل رقم کو برابر کے دو حصوں میں تقسیم کر دیا اور انہیں دو تھیلیوں میں رکھ دیا۔ دوسری صبح نماز کے بعد میں شیخ سے ملاقات کے لئے گیا اور اپنے ساتھ ایک تھیلی لیتا گیا اور دوسری اپنے نکیہ کے نیچے چھوڑ گیا۔ آداب و تسلیمات کے بعد میں نے پانچ سو درہم حسن مہدوب کو دے دیئے جو بڑے ادب کے ساتھ شیخ کے پاس گئے اور ان کے کان میں کہہ۔ ”حاجب محمد کچھ رقم لائے ہیں۔ شیخ نے کہہ۔ ان پر اللہ کا فضل ہو

Date: 22/5/22

لیکن وہ پوری رقم تو لائے نہیں۔ آدمی رقم تو وہ نکلیے کے نیچے چھوڑ آئے ہیں۔ حسن ہزار درہم کا مقروض ہے۔ یہ حسن کو پوری رقم دے دیں تاکہ وہ قرض خواہوں کو لوا کر دے اور اس فکر سے آزاد ہو جائے۔ یہ الفاظ سن کر میں توحیرت زدہ رہ گیا اور فوراً ایک ملازم کو حسن کے لئے باقی کی رقم لانے کے لئے بھیجا۔ میں نے شیخ سے کہا ”مجھے قول کر لیجئے۔“ انہوں نے میرا ہاتھ اپنے ہاتھ میں لے کر کہا ”ہاں ختم ہوئی سکون و اطمینان کے ساتھ جاؤ۔“

نیشاپور میں شیخ ابوسعید کے قیام کے دوران ان کے خانہ سالن حسن مودب درویشوں کو کھانا میا کرنے میں بہت مقروض ہو گئے تھے۔ کافی عرصے تک انہیں نقد رقم کا تحفہ کہیں سے نہ ملا اور ان کے قرض خواہ بار بار تقاضہ کر رہے تھے۔ ایک روز وہ اکٹھے ہو کر خانقاہ کے دروازے پر آئے۔ شیخ نے حسن سے کہا انہیں اندر آنے دو۔ اندر آکر وہ مؤدبانہ کورنش بجالائے اور بیٹھ گئے۔ اسی اثنا میں ایک لڑکا دروازے کے پاس سے آواز لگاتا ہوا گذرا۔ ”بیٹھے ناظر!“ شیخ نے کہا ”جاؤ اسے لے آؤ۔“ جب وہ لڑکا اندر لایا گیا شیخ نے حسن کو ہدایت کی وہ ناظر لے لے اور انہیں صوفیوں کے آگے رکھ دے۔ لڑکے نے پیسے طلب کئے۔ لیکن شیخ نے بس اتنا کہا۔ ”آجائیں گے۔“ ایک محضہ انتظار کرنے کے بعد لڑکے نے پھر کہا ”میں اپنے پیسے چاہتا ہوں۔“ اور اسے پھر وہی جواب ملا۔ ایک اور گھنٹے کے بعد تیسری مرتبہ ٹال مٹول پر وہ سسکیں لے کر کہنے لگا۔ ”میرا مالک مجھے مارے گا“ اور وہ آنسوؤں سے رونے لگا۔ ٹھیک اسی وقت کوئی شخص خانقاہ میں آیا اور سونے کی ایک تھیلی شیخ کے سامنے یہ کہہ کر رکھ دی کہ فلاں فلاں صاحب نے یہ بھیجی ہے اور انہوں نے التجا کی ہے کہ آپ ان کے لئے دعا فرمائیں۔“ شیخ نے حسن سے کہا کہ قرض خواہوں اور ناظر فروش لڑکے کو رقیس ادا کر دی جائیں۔ رقم ٹھیک اتنی ہی تھی کہ جتنی درکار تھی نہ کم نہ زیادہ۔ شیخ نے کہا ”یہ رقم اس بچے کے آنسوؤں کے نتیجہ میں آئی ہے۔“

نیشاپور میں بو عمر نامی ایک دولت مند دلال تھا جو شیخ ابوسعید کا اس قدر مداح

(مجتی) تھا کہ اس نے حسن محبوب سے بڑی منت سلطنت کی کہ شیخ کو جس چیز کی بھی ضرورت ہو مجھ سے کوئی اور اگر منت نہ ہو تو مانگنے میں پس و پیش نہ کرنا۔ ایک دن (حسن نے کہا) شیخ پہلے ہی سات مرتبہ مختلف ضرورتوں کے لئے اسی کے پاس بھیج چکے تھے جو وہ پوری کر چکا تھا۔ غروب آفتاب کے وقت شیخ نے اس کے پاس ایک بار اور جانے کو کہا اور وہاں سے عود کی لکڑی، عرق گلاب اور کلور لائے کو کہا۔ مجھے اس کے پاس پھر جاتے ہوئے شرم محسوس ہوئی۔ لیکن سر حال میں گیا۔ وہ اپنی دوکان بند کر رہا تھا۔ جیسے ہی اس نے مجھے دیکھا چلا کر کہا ”حسن! یہ کیا۔ تم اتنی دیر سے آئے ہو۔“ میں نے اسے بتایا کہ مجھے شرم آ رہی تھی کہ میں ایک دن میں کتنی بار آچکا ہوں۔ اور میں نے شیخ کی ہدایات سے اسے آگاہ کیا۔ اس نے دوکان کا دروازہ کھولا اور وہ سب کچھ مجھے دے دیا جو میں چاہتا تھا۔ پھر اس نے کہا ”چونکہ تمہیں مجھ سے کہتے ہوئے شرم آتی ہے اس لئے میں تمہیں کاروان سرائے اور حمام کی ضمانت پر ایک ہزار دینار دیئے دیتا ہوں تاکہ تم اس رقم کو معمولی اخراجات میں صرف کرو اور زیادہ اہم معاملات کے لئے میرے پاس آؤ۔“ میں مسرور تھا کہ مجھے دست سوال دراز کرنے کی ذلت سے نجات ملی۔ جب میں عرق گلاب عود کی لکڑی اور کلور لے کر شیخ کے پاس پہنچا تو انہوں نے میری طرف ناپسندیدگی سے دیکھا اور کہا۔ ”حسن! جاؤ اور اپنے قلب کو تمام بے جا غور اور خود پسندی سے پاک کرو تاکہ میں تمہیں صوفیوں کی صحبت میں بیٹھنے کی اجازت دوں“ میں خانقاہ کے دروازے پر گیا اور وہاں ننگے پاؤں، ننگے سر کھڑا رہا۔ توبہ کی اور اللہ سے التجا کی کہ وہ مجھے صاف فرماوے اور خوب پھوٹ پھوٹ کر رویا اور اپنا چھو زمین پر رگڑا۔ لیکن شیخ رات تک مجھ سے نہیں بولے۔ دوسرے روز جب وہ ہال میں وعظ دے رہے تھے انہوں نے بو عمر پر کوئی توجہ نہ کی حالانکہ وہ وعظ کے دوران اس کو روز دیکھنے کے علوی ہو گئے تھے۔ جیسے ہی وعظ ختم ہوا بو عمر میرے پاس آیا اور کہا ”حسن! شیخ کو کیا تکلیف ہے؟ آج انہوں نے مجھ پر نظر نہیں ڈالی“ میں نے کہا مجھے نہیں معلوم۔ پھر میں نے اسے بتایا جو شیخ اور میرے بیچ گذری۔ بو عمر شیخ کی کرسی کے قریب گیا اور اسے بوسہ

دیا اور کہا اے ہوشیار وقت میری زندگی تیری ایک نظر پر منحصر ہے۔ آج تو نے مجھ پر نظر نہیں ڈالی۔ بتائیے میں نے کیا کیا کہ میں اللہ سے اس کی محافی مانگوں۔ میں آپ سے التجا کرتا ہوں کہ آپ میرا قصور معاف فرمائیں۔“ شیخ نے فرمایا۔ ”کیا تم مجھے عرشِ متقی سے زمین پر لاکے اپنے ہزار دیناروں کے عوض مجھے تیرہن رکھو گے؟ اگر تم چاہتے ہو کہ میں تمہارے پاس زہن رکھ دیا جاؤں تو مجھے ابھی اسی وقت رقم دو اور دیکھو کہ میری اعلیٰ وارفع روح کے مقابلہ میں اس کا ذوق کتنا ہلکا ہے۔“ بو عمر فوراً گھر گیا اور دو تھیلیاں لایا ہر ایک میں پانچ سو نیشاپوری دینار تھے۔ شیخ نے وہ میرے سپرد کئے اور کہا ”جاؤ تیل اور بھینس خرید لو گائے کے گوشت کا حریص بناؤ اور بکری کے گوشت کا زہر لبا جو زعفران اور عطر گلاب سے بکھاؤ۔ خوب بست سالوزینہ اور عرق گلاب اور عود کی لکڑی لاؤ اور دن میں ایک ہزار موم بتیاں روشن کرو۔ اور پوشندگان (ایک خوبصورت گاؤں جو نیشاپور کے لوگوں کی تفریح گاہ ہے) میں دسترخوان بچھاؤ اور شہر میں متلائی کرو کہ سب لوگ جو کھانا کھانا چاہیں وہ آئیں کہ اس میں نہ اس دنیا کی کوئی ذمہ داری ہے نہ آخرت میں کوئی باز پرس ہوگی۔“ پوشندگان میں دو ہزار سے بھی زیادہ لوگ جمع ہو گئے۔ شیخ اپنے مریدوں کے ساتھ تشریف لائے۔ اعلیٰ اور ادنیٰ سب کی تواضع کی۔ اور جب ان کے مہمان کھانا کھا رہے تھے تو ان کے سروں پر اپنے مبارک ہاتھوں سے عرق گلاب چھڑکا۔

شیخ ابوسعیدؓ کے فقراء کی ضرورتوں کے لئے پیسہ جمع کرنے کے طریقوں کی ایک مزید مثال اس قصہ میں ملتی ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ عوام الناس کو وعظ کہتے ہوئے انہوں نے ایک شاش (پٹکا) اٹھایا اور کہا کہ اس کے عوض مجھے تین سو دینار چاہئیں۔ اس مجمع میں سے ایک ضعیف عورت نے فوراً وہ رقم نذر کر دی۔ ایک دوسرے موقع پر پانچ سو دینار کے مقروض ہونے پر انہوں نے ایک شخص ابوالفضل قرظی کو پیغام بھجوایا کہ وہ ان سے ملاقات کو پہنچنے والے ہیں۔ ابوالفضل نے تین دن تک ان کی پرکلف خاطر مدارات کی اور چوتھے روز انہیں پانچ سو دینار پیش کئے اور اس میں ایک

سودا بلور ستر خراج اور سودا بلور نذرانہ کا اضافہ کر دیا۔ شیخ نے فرمایا۔ میں اللہ سے دعا کروں گا کہ وہ تجھ سے اس دنیا کی دولت لے لے۔ ”نہیں۔ نہیں“ ابوالفضل حجۃ اللہؑ مگر میرے پاس دولت کی کمی ہوتی تو شیخ کے قدم مبارک کبھی اوہرنہ آتے۔ میں ان کی خدمت میں کبھی حاضر نہ ہوتا اور ان سے یہ روحانی طاقت اور سکون کبھی حاصل نہ ہوتا۔ تب ابوسعید نے کہا ”اے اللہ! اسے دنیا پرستی کا شکار نہ ہونے دیجو۔ اسے اس کی روحانی ترقی کا وسیلہ بناوے۔ طاعون نہیں!“ اس دعا کے نتیجہ میں ابوالفضل اور اس کے کنبہ کے لوگ خوب خوشحال ہو گئے اور ریاست اور دین میں بڑے اعلیٰ مقامات پر پہنچے۔ اگر معلیٰ انہیں مایوس کرتا تو ابوسعید بظاہر کوئی دھمکی دیکھو نہیں دیتے تھے۔ لیکن اس سلسلے میں ان کی حکم عدولیوں کو حقارت سے نہ دیکھنا چاہئے۔ مثلاً امیر مسعود نے ایک بار تو شیخ کا قرض ادا کر دیا لیکن دوسرے مطالبہ پر اس کی تعمیل کرنے سے سختی سے انکار کر دیا۔ جس پر ابوسعید نے مندرجہ ذیل شعر حسن مودب کے ذریعہ اس کے ہاتھوں میں پہنچا دیئے۔

گر آنچہ بگنڈہ بچا یاں نہیری

گر شیر شوی ز دست ماجاں نہیری

(جو کچھ تو نے کہا ہے اگر اسے پورا نہ کرے گا تو چاہے تو شیر ہو جا مگر میرے ہاتھوں سے

تیری جان نہ بچ سکے گی)

امیر کو غصہ آگیا اور اس نے حسن کو نکال دیا۔ جب ابوسعید کو یہ بتایا گیا تو انہوں نے کچھ نہ کہا۔ اسی رات مسعود، مشرق کے شہزادوں کے دستور کے مطابق بیس بدل کر اپنے خیمہ سے چپکے سے نکل گیا کہ معلوم کرے کہ پڑاؤ میں سپاہی کیا کر رہے ہیں۔ شاہی خیمہ کی پاسہبانی اور حفاظت کے لئے بڑے بڑے غوری کتے جو دن میں زنجیروں سے بندھے رہتے تھے رات کو چھوڑ دیئے جاتے تھے۔ یہ کتے اتنے خوفناک تھے کہ خیمہ کے پاس آنے والے کو کوچ کر ٹکڑے ٹکڑے کر دیتے۔ وہ اپنے مالک کو پہچان نہیں پائے اور قتل اس کے کہ کوئی ان کی چیخ پکار سن کر مدد کو آتا ان کا جسم پرزے پرزے ہو گیا۔^{۳۸}

اسی قسم کے قصوں نے جن میں خدا رسیدہ بزرگ خدائی غضب اور انتقام کا عامل ثابت ہوتا ہے، بہت سے تو عالم ذہنوں کو متاثر کیا ہوگا۔ ایک اوسط مسلمان کا عقیدہ قضا و قدر اور غیب دانی میں اعتقاد اسے ایسے نگاہوں کو صحیح اور بجا قرار دینے پر مجبور کرتا تھا جو ہمیں بظاہر غیر معیاری معلوم ہوتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ابوسعید کی اپنے مشہور ہم عصر ابن سینا سے خط کتابت تھی۔ نیشاپور کی خانقاہ میں ان کی ملاقات کو یا اس بیان کو کہ تین دن اور تین راتیں آپس میں گفتگو کرنے کے بعد فلسفی نے اپنے شاگردوں سے کہا کہ ”میں جو کچھ جانتا ہوں وہ دیکھتا ہے“ جبکہ صوفی نے یہ کہا کہ ”جو کچھ میں دیکھتا ہوں وہ جانتا ہے۔“ تاریخی اعتبار سے مستند اور معتبر نہیں معلوم ہوتا۔ یہ بیان بھی اغلب نہیں کہ ابن سینا کی تصوفانہ تحریریں بھی ابوسعید کی کرامت کا نتیجہ تھیں۔ جنہوں نے ولایت اور تصوف کی حقیقت کو جاننے کے لئے اس کی آنکھیں کھول دیں تھیں۔

اس دور کے ممتاز ایرانی صوفیوں میں سے ابوالحسن خرقانیؒ کے علاوہ کوئی بھی مزاج اور کردار کے اعتبار سے ابوسعید سے ملتا جلتا نہ تھا۔ نیشاپور چھوڑنے اور بالآخر میند میں سکونت اختیار کرنے سے قبل ابوسعید ان سے ملنے گئے جس کا بیان بڑی خصوصیت سے کیا گیا ہے۔ اس کا مفصل تذکرہ آکٹا دینے والا ہوگا لیکن میں نے بہت دلچسپ حصوں کا پورا ترجمہ کیا ہے۔ جب ابوسعید کے سب سے بڑے بیٹے ابوطاہر نے حج کے لئے مکہ جانے کے اپنے ارادے کا اعلان کیا تو ان کے والد نے مع اپنے بے شمار صوفی پیروں اور مریدوں کے ان کے ساتھ جانا طے کیا۔ جیسے ہی یہ جماعت نیشاپور سے باہر نکل کر کچھ دور گئی ابوسعید چلا اٹھے ”اگر میں نہ آتا تو یہ خدا رسیدہ بزرگ اس غم کو برداشت نہ کہتا۔“ ان کے ساتھیوں کی سمجھ میں نہ آیا کہ وہ کس کے لئے کہہ رہے ہیں۔ ابوالحسن خرقانی کے بیٹے کو جس کی شادی ہونے کو تھی اسی وقت گرفتار کر کے قتل کر دیا

آئے تو ان کا بچہ اپنے بیٹے کے سر پر ڈال دیا جو جلاوٹ کے لیے بھینکوا دیا تھا تب انہیں معلوم ہوا۔
 خرقہ پہن کر ابوسعید خاندقہ میں گئے اور ذاتی عبادت گاہ میں چلے گئے جہاں ابوالحسن
 موعظ بیٹھے تھے۔ ابوالحسن اٹھے اور عبادت گاہ میں آدمی دور تک ان کے خیر مقدم کے
 لئے گئے۔ دونوں بظہیر ہوئے۔ ابوالحسن نے ابوسعید کا ہاتھ تھاما اور انہیں اپنی کرسی کے
 پاس لے گئے لیکن انہوں نے اس پر بیٹھنے سے انکار کر دیا اور چونکہ ابوالحسن بھی کسی
 معزز جگہ پر بیٹھنا پسند نہ کرتے تھے اس لئے دونوں عبادت گاہ کے بیچ میں بیٹھ گئے۔
 جب وہ وہاں بیٹھے دور رہے تھے ابوالحسن نے ابوسعید سے التجا کی کہ وہ انہیں کچھ صلاح
 دیں۔ لیکن ابوسعید نے کہا۔ ”تمہیں کچھ کہنا چاہئے“ پھر انہوں نے قرآن پڑھنے والوں
 سے جو ان کے ساتھ تھے کہا کہ وہ قرآن کی یہ آواز بلند تلاوت کریں۔ تلاوت کے
 دوران صوفیاء گریہ و زاری کرتے رہے ابوالحسن نے اپنا خرقہ اتار کر قرآن کی تلاوت
 کرنے والوں پر پھینک دیا۔ اس کے بعد جنازہ لایا گیا نماز جنازہ ادا کی گئی اور وجد کی
 کیفیت کے ساتھ اسے دفن کر دیا گیا۔ جب سب صوفی اپنے اپنے جھروں میں چلے گئے تو
 ان میں اور قرآن پڑھنے والوں میں اس بات پر جھگڑا ہو گیا کہ ابوالحسن کا خرقہ کون لے۔
 صوفی کہتے تھے یہ ان کو ملنا چاہئے تاکہ وہ اس کے ٹکڑے کر لیں۔ ابوالحسن نے اپنے
 ملازم کے ذریعہ ایک پیغام بھجوایا کہ قرآن پڑھنے والے اس خرقہ کو لے لیں اور صوفیوں
 کو انہوں نے ایک اور خرقہ بھجوا دیا تاکہ وہ اس کے ٹکڑے کر کے آپس میں تقسیم
 کر لیں۔ ابوسعید کے لئے ایک علاحدہ کمر تیار کیا گیا جو ابوالحسن کے ساتھ تین دن اور
 تین رات رہے۔ اپنے میزبان کے اصرار اور منت سماجت کے باوجود انہوں نے یہ کہہ
 کر بولنے سے انکار کر دیا۔ ”مجھے یہاں بننے کے لئے لایا گیا ہے۔“ تو ابوالحسن نے کہا
 ”میں نے اللہ سے التجا کی تھی کہ وہ اپنے دوستوں میں سے کسی کو بھیجے جس سے میں ان
 اسرار و رموز کے بارے میں بات کر سکوں کیونکہ اب میں ضعیف اور نحیف ہو گیا ہوں
 اور تمہ تک نہیں آسکتا۔ وہ تم کو کہہ نہ جائے گا۔“ تو اتنا زیادہ پرہیز گار اور متقی ہے
 کہ تجھے کعب لے جانے کی ضرورت نہیں۔ وہ کعب کو تیرے پاس لے آئے گا تاکہ وہ

خود تیرا طواف کرے۔“ ہر صبح ابوالحسن ابوسعید کے کمرے کے دروازے پر آتے تھے اور خواجہ مظفر کی والدہ کو جنہیں ابوسعید اس سفر میں اپنے ساتھ لائے تھے، مخاطب کر کے پوچھتے ”اے فقیہ تو کیسی ہے؟ ہوشیار و فہوار رہو کہ تو اللہ کے ساتھ ہے۔ یہاں انسانی فطرت کی کوئی چیز باقی نہیں رہتی اور نہ نفس کی رہتی ہے۔ یہاں سب کچھ اللہ ہے۔ سب کچھ اللہ ہے۔“ اور دن کے وقت جب ابوسعید تھا ہوتے ابوالحسن دروازے پر آتے۔ پردہ ہٹاتے اور اندر آنے کی اجازت چاہتے۔ ابوالحسن ابوسعید سے اصرار کرتے کہ وہ اپنی جگہ سے نہ اٹھیں۔ وہ ان کے پاس جا کر گفتگوں کے بل بیٹھ جاتے اور اپنا سر ان کے قریب کر دیتے اور وہ دونوں دھیمی آواز میں گفتگو کرتے اور دونوں روتے۔ ابوالحسن اپنا ہاتھ ابوسعید کے لباس کے اندر سرکا دیتے اور ان کے سینے پر رکھ دیتے اور زار و قطار روتے۔ ”میں اپنا ہاتھ نور ابدی پر رکھ رہا ہوں۔۔۔“ ابوالحسن نے کہا ”اے شیخ میں ہر رات دیکھتا ہوں کہ کعبہ آپ کے سر کا طواف کر رہا ہے۔ آپ کو کعبہ جانے کی کیا ضرورت ہے؟ واپس جائیے کہ آپ یہاں میری خاطر لائے گئے تھے۔ اب آپ نے حج کر لیا ہے۔“ ابوسعید نے کہا۔ میں چلا جاؤں گا اور پہلے بمقام جاؤں گا اور یہاں واپس آؤں گا۔ ابوالحسن نے کہا آپ حج کرنے کے بعد عمرہ کرنا چاہتے ہیں۔“ پھر ابوسعید بمقام کے لئے روانہ ہو گئے جہاں انہوں نے پایزید بمقامی کے مزار پر حاضری دی۔ بمقام سے زائرین نے مغرب کی طرف وامنان کا سفر کیا اور پھر اس کے بعد رے کی طرف۔ یہاں ابوسعید نے قیام کیا اور کہا کہ اب وہ مکہ کی سمت بالکل نہ جائیں گے۔ ان لوگوں کو الوداع کہا جو اب بھی حج کے ارادے پر قائم تھے، اور باقی کی جماعت نے مع ابوسعید اور ان کے بیٹے ابوطاہر کے خرقان اور نیشاپور کا رخ کیا۔

ابوسعید کی زندگی کے آخری برس مینہ میں عرملت نشینی میں گذرے۔ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ نیشاپور سے ہمیشہ کے لئے رخصت ہو جانے پر وہاں کے باشندوں کو شدید افسوس تھا اور یہ کہ شہر کے سرور آوردہ لوگوں نے ان پر بت نذر دیا کہ وہ اپنا فیصلہ بدل دیں لیکن بے سود۔ اپنی بدھتی ہوئی عمر کے ساتھ انہوں نے محسوس کیا ہو گا کہ ہمیشہ

روحوں کے رہنما کے ان پر جو ذمہ داریاں اور فرائض عائد ہوتے تھے وہ ان کے لئے بارگراں تھے۔ اپنی ضعیف العمری میں بغیر سارے کے وہ اٹھ نہیں سکتے تھے وہ مرید ان کے ہاند پکڑ کر انہیں نشست سے اٹھاتے تھے۔ انہوں نے خانقاہ میں کوئی رقم نہیں چھوڑی۔ کہتے تھے کہ اس کی نگہداشت کے لئے جو ضرورت ہوگی۔ اللہ دے گا۔ سوانح نگار کے مطابق ان کی مہیشن کوئی صحیح ہوئی اور گو خانقاہ کا کوئی مستقل اور یقینی ذریعہ آمدنی نہ تھا اس کے باوجود نیشاپور کی کسی اور خانقاہ کے مقابلے میں کثیر تعداد میں درویش اس خانقاہ میں آتے تھے اور زیادہ روحانی اور مادی برکات حاصل کرتے تھے۔ یہ سلسلہ جاری رہا تا آنکہ فر کے حملوں نے اس خانقاہ کو تباہ کر دیا۔^{۴۱}

ابوسعیدؒ نے ایک ہزار ماہ (۸۳ سال ۴ ماہ) کی عمر پائی۔ انہوں نے ۴ شعبان ۴۴۰ ہجری، مطابق ۳ جنوری ۱۰۴۹ عیسوی کو مینہ میں وفات پائی۔ اور اپنے گھر کے سامنے والی مسجد میں دفن ہوئے۔ ان کے مقبرہ پر عربی کے مندرجہ ذیل اشعار کندہ ہیں جو خود انہوں نے لوح مزار کے لئے منتخب کئے تھے:

سالنک بل لوصیک لن مث فاکتبی
علی لوح قبری کان هنا متیما
لعل شجیعا عارفا سنن الهوی
یمر علی قبر الغریب مسلما^{۴۲}

(میں درخواست نہیں، تم کو تاکید کرتا ہوں کہ میرے لوح مزار پر لکھ دینا یہ شخص
عشق کا حلقہ بگوش اور مطیع تھا،

کوئی مروبہ چاہے جو آداب عشق سے بخوبی واقف ہوگا اور اسے گزرے گا تو آہ بھر کر
مجھے سلام کرے گا۔)

ابوسعیدؒ کی فریبی کی طرف کئی اشاروں اور کنایوں کے علاوہ ان کے سوانح نگاروں نے ان کا جو طبع یا سر یا ایک ضعیف آدمی کے حوالے سے بیان کیا ہے جسے انہوں نے

تن میں پیاس سے مرنے سے بچایا تھا وہ مندرجہ ذیل ہے:

دراز قد، توانا اور مضبوط جسم، گورا چٹا رنگ، بڑی بڑی آنکھیں، نورانی چہرہ، ناف لمبی داڑھی، پیوند لگے (مرقع) جبہ میں ملبوس ہاتھ میں ایک عصا اور لوٹا، گاندھے پر، ایک استرا اور خلال، سر پر صوفیوں کی ٹوپی اور پیروں میں کتان کے جوتوں کے الا کپڑے کا جوتا (جم خم)۔

ان کی زندگی کا یہ خاکہ ایک ولی اور رئیس خانقاہ کو ایک قالب میں پیش کرتا۔ ایک ولی کی حیثیت سے اُن کو اور زیادہ قریب سے دیکھنے سے پہلے میں خصوصی سی دلچسپی کے کچھ تحریری شواہد کا حوالہ دینا چاہوں گا۔ پہلی تحریر میں دس قاعدے جنہیں ابوسعید نے قلم بند کرا دیا تھا تاکہ خانقاہ کے کین ان کی احتیاط اور تکلف کے پابندی کریں۔ اصل تحریر میں ہر قاعدہ کے آخر میں قرآن کے کچھ الفاظ ہیں جن کا قاعدہ مبنی ہے۔

وہ اپنے لباس کو صاف رکھیں اور خود کو ہمیشہ پاک رکھیں۔

کسی مسجد یا کسی مقدس جگہ پر گپ شپ کے لئے نہ بیٹھیں۔

سب لوگ اول وقت نماز باجماعت ادا کریں۔

رات کو زیادہ عبادت کریں۔

صبح صادق کے وقت وہ اللہ سے معافی مانگیں اور اس کی طرف رجوع ہوں۔

صبح کے وقت جتنا زیادہ قرآن پڑھ سکیں پڑھیں اور جب تک آفتاب طلوع نہ ہو

بات چیت نہ کریں۔

رات کی اور سونے کے وقت کی نمازوں کے درمیان ورد اور ذکر میں مشغول

ریں۔

غریبوں اور ضرورت مندوں کا اور جو بھی ان کی محبت میں شریک ہونا چاہے

اس کا خیر مقدم کریں، خیال رکھیں اور انہیں چاہئے کہ حاضر باشی کی زحمت کو تحمل

کے ساتھ برداشت کریں۔

۱۔ کوئی چیز تھانہ کھائیں بلکہ ایک دوسرے کے ساتھ ہٹ کر کھائیں۔

۲۔ کوئی بھی ایک دوسرے کی اجازت لئے بغیر غیر حاضر نہ ہو۔

مزید برآں انہیں اپنے آرام کے اوقات ان تینوں میں سے کسی ایک کام میں گزارنا چاہئیں۔ وحیات کے مطالعہ میں، یا ورد میں یا کسی کو آرام پہنچانے میں۔ جو بھی اس جماعت سے محبت کرتا ہے اور اس کی حتی الوسع مدد کرتا ہے وہ اس کی فضیلت اور مستقبل کے اجر میں شریک ہوگا۔^{۳۲}

پھر ابو صالح دندانی، شیخ ابوسعیدؓ کے ایک مرید، مسلسل ان کے برابر ایک قینچی لئے کھڑے رہا کرتے جب کبھی شیخ کی نظر ان کے اوئی خرقہ پر پڑتی اور اس پر ردواں (پرز) دیکھتے تو وہ اسے اپنی اٹھلیوں سے کھینچ لیتے اور پھر ابو صالح اسے فوراً قینچی سے کاٹ دیتے۔ کیونکہ شیخ اللہ کے خیال میں اس قدر غرق رہتے تھے کہ وہ نہیں چاہتے تھے کہ ان کے کپڑوں کی حالت کی وجہ سے اس میں کوئی غلط پڑے۔ ابو صالح شیخ کے حجام تھے اور پابندی سے ان کی مونچھیں تراشتے تھے۔ کسی درویش نے یہ کام کرنے کا صحیح طریقہ سیکھنا چاہا۔ ابو صالح مسکرائے اور کہا ”یہ کوئی ایسا آسان کام نہیں ہے۔ ایک آدمی کو اس فن کے سترماہرن کی ضرورت ہوتی ہے جو اس کو سکھائیں کہ درویش کی مونچھیں کس طرح تراشی جانی چاہئیں۔“ ابو صالح نے بیان کیا کہ اپنی زندگی کے آخری ایام میں شیخ کا صرف ایک ہی دانت باقی رہ گیا تھا۔ ہر رات کو کھانے کے بعد میں ان کو ایک خلال پیش کرتا تھا جس سے وہ اپنا منہ صاف کرتے تھے اور جب وہ اپنے ہاتھ دھوتے تو وہ خلال پر بھی پانی ڈالتے اور اسے رکھ دیتے۔ ایک شام میں نے دل ہی دل میں سوچا کہ ان کے کوئی دانت تو ہے نہیں انہیں خلال کی کوئی ضرورت نہیں۔ پھر وہ ہر رات مجھ سے خلال کیوں لے لیتے ہیں؟ شیخ نے اپنا سر اٹھایا، میری طرف دیکھا اور کہا اس لئے کہ میں سنت پر عمل کرنا چاہتا ہوں اور اس لئے کہ مجھے امید ہے کہ اللہ مجھ پر اپنا رحم فرمائے گا۔ رسول اللہ نے فرمایا ہے ”اللہ میری امت میں سے ان لوگوں پر رحم

فرمائے۔ جو وضو کرتے وقت اور کھانے کے وقت خلال کرتے ہیں! میں شرم سے گڑ گیا اور رونے لگا۔“

پیر خنی شیخ کے درزی تھے۔ ایک روز وہ شیخ کی قبیلے کر آئے جس کی انہوں نے مرمت کی تھی۔ اس وقت شیخ قیلولہ فرما رہے تھے اور کوچ پر لیٹے تھے، اور خواجہ عبدالکریم، ان کا خادم، ان کے سرہانے بیٹھا پکھا جھل رہا تھا۔ خواجہ عبدالکریم حج اٹھا ”تم یہاں کیا کر رہے ہو۔“ پیر خنی نے الٹ کر جواب دیا ”جہاں کہیں تیرے لئے گنجائش ہے وہاں میرے لئے بھی جگہ ہے۔“ خادم نے پکھا رکھ دیا اور اسے بار بار مارا۔ سات ضربوں کے بعد شیخ نے کہا۔ ”بس اتنا کافی ہے۔“ پیر خنی چلا گیا اور خواجہ نجار سے جا کر شکایت کی، جنہوں نے جب شیخ ظہر کی نماز کے لئے باہر آئے تو ان سے کہا۔ چھوٹے لوگ بتوں پر ہاتھ اٹھائیں۔ آپ کیا کہتے ہیں۔ شیخ نے جواب دیا خواجہ عبدالکریم کا ہاتھ بڑا ہاتھ ہے۔“ اس کے بارے میں مزید کچھ نہ کہا گیا۔“

- ۲ -

ابوسعیدؓ کے متصوفانہ نظریات اور ان کے تصوف کے تاریخی ارتقا اور نشوونما سے تعلق کو بیان کرنے میں تو اب تک یورپین عالم تقریباً محض ان رباعیات پر وثوق رکھتے ہیں جو ابوسعیدؓ نے کسی تھیں اور جن میں سے چھ سو سے زیادہ شائع ہوئیں۔^{۵۵} جیسا کہ میں نے اوپر (حوالہ ۷) کہا ہے کہ اس میں شبہ ہے کہ ابوسعیدؓ ان اشعار میں سے کسی کے خالق ہیں اور ہم یہ بات یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ یہ ان کی تصنیف نہیں ہیں۔ اور نہ انہوں نے کبھی انہیں نقل کیا ہے۔ جو کچھ کہا جا چکا ہے اسے ایک بار پھر دہراتے ہوئے یہ کہنا پڑتا ہے کہ وہ متفرق اشعار کی پیاض ہیں جو مختلف دور کے شعراء نے کہے ہیں اور اس لئے وہ ایرانی تصوف کے مخصوص تصورات کی بحیثیت کل ترجمانی کرتے ہیں۔

ابوسعیدؓ نے اپنے عقول میں تصوفانہ شاعری کو نقل کر کے اس کے عجیب و غریب آہنگ اور علاحیت کو رواج دیا اور انہیں سلع میں گانے دیا۔ لیکن اس نقطہ نظر کو قبول کرنے میں ہمیں ٹھہل ہو سکتا ہے کہ انہوں نے اس اسلوب کو اپنایا کیا تھا (جو ان کے ہم عصر ہا کو ہی شیرازی کی غزلیہ نظموں میں پوری آب و تاب کے ساتھ نظر آتا ہے) یا وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے ان کو رباعیات میں سمویا۔

وہ تصوف جو ان کے اقوال اور مواعظ سے منکشف ہوتا ہے اس میں نہ تو رسالہ (تفسیر) کی سی صحت اور درستگی ہے اور نہ ایک نظام جیسا ربط ہے اور نہ پوچھنی ہے۔ یہ نہ تو نظری یا اعتقادی ہے اور نہ فلسفیانہ بلکہ محض تجربی ہے۔ یہ مجرّی قیاحات سے کوئی سروکار نہیں رکھتا بلکہ ایسے اصولوں اور حکیمانہ اقوال کو غیر اصطلاحی اور سادہ زبان میں پیش کرتے ہیں جن کا مذہبی زندگی سے براہ راست تعلق ہوتا ہے اور جو بھاری قیمت دے کر حاصل کئے ہوئے تجربہ کا ثمر ہوں۔ جب ہم پڑھتے ہیں تو ایسا لگتا ہے کہ اس معلم کی آواز سنائی دے رہی ہے جو مریدوں سے خطاب کر رہا ہو اور ان کے فائدے کے لئے ان صداقتوں اور سچائیوں کو بیان کر رہا ہو جو اس پر نازل یا منکشف ہوئیں۔ ابوسعیدؓ نے اپنے پیش روؤں سے بہت کچھ مستعار لیا ہے۔ بعض اوقات وہ ان کا نام بھی بتا دیتے ہیں لیکن زیادہ تر وہ بغیر نام لئے ان کی دانشمندی کا تصرف کرتے ہیں۔^۱

ابوسعیدؓ کے اقوال میں تصوف کی بہت سی تعریفیں بھی شامل ہیں جن کا قبل اس کے کہ آگے بڑھیں ترجمہ پیش کرنا مناسب ہو گا۔

- ۱۔ تیرے دماغ میں جو خیال ہے اسے ترک کر دیتا۔ تیرے ہاتھ میں جو کچھ ہے اسے دے دیتا۔ تجھ پر کوئی بھی القویٰ پڑے، پیچھے نہ ہٹتا۔^۲
- ۲۔ تصوف میں دو باتیں ہیں۔ ایک ہی ست میں دیکھنا اور ایک ہی طریقہ سے زندگی گزارنا۔^۳

۳۔ تصوف ایک نام ہے جو اپنے مقصد سے وابستہ ہے۔ جب یہ اپنے درجہ کمال کو

پہنچ جاتا ہے تو یہی خدا ہے (یعنی تصوف کا مقصود، صوفی کے لئے، یہ ہے کہ بحر خدا کے کسی چیز کا وجود باقی نہ رہنا چاہئے)۔^{۴۹}

۴۔ تصوف بدبختی میں عظمت ہے، افلاس میں مال و دولت ہے اور ٹھکری میں آسائشی ہے۔ بھوک میں شکم سیری ہے اور برہنگی میں ملبوسیت ہے، اور غلامی میں آزادی ہے، موت میں حیات ہے اور تلخی میں شیرینی ہے۔^{۵۰}

۵۔ صوفی وہ ہے جو اللہ جو کرتا ہے اس سے خوش ہوتا ہے تاکہ صوفی جو کرے اس سے خدا خوش ہو سکے۔^{۵۱}

۶۔ تصوف اللہ کے اوامر و نواہی میں تحمل اور ثابت قدمی اور مشیت ایزدی سے جو واقعات متعین ہوتے ہیں ان کے تئیں تسلیم و رضا اور توکل و قناعت ہے۔^{۵۲}

۷۔ تصوف اپنی مخلوق سے متعلق خالق کی منشاء ہے جب کسی مخلوق کا وجود نہیں ہوتا۔^{۵۳}

۸۔ صوفی ہونا تکلف سے عاری ہوتا ہے اور تیرے لئے تیری ذات (توئی تو) سے پرہیز کر کوئی اور تکلف نہیں اس لئے کہ جب تجھ پر تیری ذات کا تسلط ہوتا ہے تو تو خدا سے دور رہتا ہے۔^{۵۴}

۹۔ انہوں نے کہا ”یہ تصوف بھی شرک ہے۔“ لوگوں نے پوچھا ”اے شیخ یہ کیسے؟“ انہوں نے جواب دیا۔ ”اس لئے کہ تصوف روح کو خدا کے علاوہ ہر چیز سے محفوظ رکھنے کا نام ہے۔ اور اللہ کے علاوہ اور کوئی شے ہے ہی نہیں۔“^{۵۵}

تسلیم و رضا (توکل) اور وحدت الوجودی ترک خودی کے عقیدے جن پر یہ تعریفیں اتنا زیادہ زور دیتی ہیں ابو سعید کی تصوفانہ تعلیمات کا صرف متنی پہلو ہیں۔ ان کا نظریہ فاعلی یعنی خود سے گزر جانے کا نظریہ ہی نمایاں اجمالی عنصر ہے۔ ان عقیدوں کا کلمہ ہے۔ جس کے بارے میں مجھے زیادہ گفتگو کرنا ہے۔ یہ دونوں پہلو اس مقولہ سے ظاہر ہوتے ہیں۔ ”انسان کو ان دو باتوں میں مشغول رہنا چاہئے۔ اسے ان سب باتوں کو ترک کر دینا چاہئے جو اسے خدا سے دور رکھتی ہیں اور دوسروں کی اہم خواری اور دلچسپی

کنا چاہتے

اللہ تک پہنچنے کے طریقے بے شمار ہیں۔ اس کے باوجود راستہ صرف ایک ہے۔ بس ایک قدم: ”ایک قدم اپنی ذات سے نکل کر اٹھاؤ تاکہ تم خدا تک پہنچ جاؤ“ اپنی ذات سے گزر جانے سے (نہ) اس کا احساس ہو جاتا ہے کہ ذات کا کوئی وجود نہیں اور یہ کہ بجز خدا (توحید) کے کسی شے کا وجود نہیں۔ یہ حدیث کہ ”وہ جو خود کو پہچانتا ہے وہ اپنے پروردگار کو پہچانتا ہے۔“ اس کی دلالت کرتی ہے کہ وہ جو اپنے بارے میں یہ جانتا ہے کہ وہ بے وجود (عدم) ہے وہ اللہ کو ایک حقیقی وجود (وجود) کی حیثیت سے جانتا ہے۔ یہ علم عقل سے حاصل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ابدی اور غیر تخلیق شدہ تک اس کی رسائی نہیں ہو سکتی جو مخلوق ہے۔ یہ جانا نہیں جاسکتا بلکہ الہی روشنی کے ذریعہ عطا ہوتا ہے۔ وہ عضو جو اس کو حاصل کرتا ہے ”وہ قلب“ ہے یعنی روحانی قوت و صلاحیت ہے نہ کہ وہ قلب جو گوشت اور خون ہے۔ ایک اہم کلمے میں ابوسعید اس خدا کی اصول کا حوالہ دیتے ہیں جسے وہ سر اللہ یعنی اللہ کا ضمیر یا شعور کہتے ہیں اور اسے یوں بیان کرتے ہیں کہ یہ ایک چیز ہے جو اللہ قلب کو بتاتا ہے۔

اس سوال کا جواب دیتے ہوئے کہ ”اخلاص کیا ہے“ وہ کہتے ہیں:

رسول اللہ نے فرمایا کہ اخلاص انسان کے قلب اور روح میں ایک برتر خداوندی ہے۔ وہ برتر خالص مراقبہ کا مقصود ہے جو اللہ کے خالص غور و فکر سے معمور ہوتا ہے۔ جو شخص اس کا اعلان کرتا ہے کہ اللہ ایک ہے تو توحید میں اس کا یقین اس برتر پر منحصر ہوتا ہے۔

جب ان سے اس کی تعریف کرنے کے لئے کہا گیا تو انہوں نے کہا :

”اللہ کی لطافت کا جو ہر ہے۔ اس لئے کہ ”خدا اپنے بندوں پر مہربان ہے“ (قرآن سورہ ۴۴ آیت ۱۹) یہ اللہ کے فیض اور رحمت سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ انسان کے اپنے عمل اور اکتساب سے پہلے وہ انسان کے دل میں ایک ضرورت، ایک خواہش اور

نم پیدا کرتا ہے پھر وہ اپنے فضل و کرم سے اس دل میں ایک روحانی جوہر (لطیفہ) رکھ دیتا ہے جو فرشتہ اور نبی کے علم سے مخفی رہتا ہے اس جوہر کو سر اللہ کہتے ہیں اور یہی خلاص ہے^{۳۱} یہ خالص سر موصدوں کا محبوب ہے یہ لافانی ہے اور ختم نہیں ہوتا اس لئے کہ اللہ اس پر غور و فکر کرتا ہے اور یہ اس پر قائم ہے۔ یہ خالق کا ہے اور مخلوق کا اس میں کوئی دخل نہیں۔ اور جسم میں یہ محض ایک قرض ہے۔ جس کے پاس بھی یہ ہے وہ زندہ (حی) ہے اور جس کے پاس یہ نہیں ہے وہ حیوان ہے۔ ”حی“ اور حیوان میں بڑا فرق ہے^{۳۲}

عمد وسطیٰ کے مسیحی تصوف کے طلباء کو اس بزرگ اللہ میں بہت سی مشابہتیں ملیں گی، یعنی گرسن کا Synteris اور ایکمارٹ کی (چنگاری) ”اسپارک“ یا ”گراؤنڈ آف سول“ (روح کی بنیاد)۔

اب میں نفی ذات کے ذریعہ خدا تک پہنچنے کے راستہ کے بارے میں ابوسعید کے کچھ مواعظ اور اقوال کا ترجمہ پیش کروں گا۔

ان سے پوچھا گیا ”انسان کب اپنی خواہشات سے آزاد ہوگا۔“ انہوں نے جواب دیا ”یہ انسان کی اپنی کوششوں سے نہیں ہوتا بلکہ اللہ کے فضل اور اس کی مدد سے ہوتا ہے۔ پہلے وہ انسان کے دل میں مقصد کو حاصل کرنے کی خواہش پیدا کرتا ہے۔ پھر وہ اس پر توبہ کا دروازہ کھولتا ہے۔ پھر وہ اسے مجاہدہ میں ڈالتا ہے تاکہ وہ مسلسل جدوجہد کرتا رہے اور تھوڑی دیر کے لئے یہ سوچ کر اپنی کوششوں پر نازاں رہے کہ وہ کچھ حاصل کرنے والا ہے۔ لیکن بعد میں وہ مایوسی کا شکار ہو جاتا ہے اور اسے کوئی خوشی یا مسرت محسوس نہیں ہوتی۔ پھر اسے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا کام بے لوث اور پاک و صاف نہیں بلکہ غرض سے آلودہ ہے۔ اسے اپنی ریاضت پر تاسف ہوتا ہے کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ یہ اس کی اپنی کوشش ہے۔ اور پھر اس پر انکشاف ہوتا ہے کہ وہ اللہ کے فضل اور مدد کی وجہ سے تھا اور یہ کہ وہ شرک کا مرتکب ہوا کہ اس نے اسے اپنی

کوششوں سے منسوب کیا۔ جب یہ آشکار ہو جاتا ہے تو پھر مسرت کی ایک لہر اس کے دل میں داخل ہوتی ہے پھر اللہ اس پر یقین کے دروازے کھولتا ہے تاکہ وہ کچھ وقت کے لئے ہر کسی سے ہر چیز لے لیتا ہے اور دھڑائی کے ساتھ قبول کر لیتا ہے۔ ذلت برداشت کرتا ہے۔ وہ بخوبی جانتا ہے کہ یہ سب کس ہستی کا کرشمہ ہے۔ اور اس سلسلہ میں اس کے دل سے تمام شکوک دور ہو جاتے ہیں پھر اللہ اس پر محبت کا دروازہ کھولتا ہے۔ اس منزل پر بھی کچھ عرصہ کے لئے انانیت ظاہر ہوتی ہے اور اسے غلامت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ کی محبت میں اس پر جو اقلید پڑتی ہے اس کا بے خوفی سے مقابلہ کرتا ہے۔ اور کسی بھی غلامت یا سرزنش کو خاطر میں نہیں لاتا۔ لیکن اب بھی وہ سوچتا ہے کہ میں محبت کرتا ہوں، اور اسے چین نہیں ملتا جب تک وہ یہ محسوس نہیں کر لیتا کہ یہ اللہ ہی ہے جو اس سے محبت کرتا ہے اور اسے محبت کی اس کیفیت میں رکھتا ہے اور یہ کہ یہ عشق الہی اور فضل الہی کا نتیجہ ہے نہ کہ اس کی اپنی کوششوں کا۔ پھر اللہ اس پر توحید کے دروازے کھولتا ہے اور اسے بطور کرتا ہے کہ تمام عمل اس کا طور مطلق پر منحصر ہے۔ یہاں وہ محسوس کرتا ہے کہ جو کچھ ہے ”وہ تمہارے اور جو کچھ ہے“ اس سے ہے ”جو کچھ ہے“ اس کا ہے اور یہ کہ اس نے اپنی مخلوق پر یہ تکبر اور خود پسندی اس لئے مسلط کی تاکہ انہیں ثابت کر سکے اور یہ کہ اللہ اپنی قدرت کاملہ سے یہ ان کا مقدر بنا رہا ہے کہ وہ یہ یقین باطل رکھیں کیونکہ قدرت کاملہ اس کی صفات میں سے ہے تاکہ جب وہ اللہ کی صفات کا خیال کریں تو وہ جانیں کہ وہ رب ہے، پروردگار ہے۔ پہلے جو سماعتی بات تھی اب وہ اسے وجدانی طور پر معلوم ہو جاتی ہے جب وہ اللہ کے کاموں پر غور کرتا ہے۔ پھر وہ یہ بات پورے طور پر تسلیم کر لیتا ہے کہ ”میں“ یا ”میرا“ کہنے کا حق نہیں ہے۔ اس مرحلہ پر اسے اپنی بے بسی کا احساس ہوتا ہے۔ خواہشیں دور ہو جاتی ہیں اور وہ آزاد اور پرسکون ہو جاتا ہے۔ اب وہ وہ چاہتا ہے جو اللہ چاہتا ہے۔ اس کی اپنی خواہشات ختم ہو گئیں۔ اب وہ اپنی احتیاجات سے آزاد ہو جاتا ہے، اور اسے دونوں عالم میں مسرت اور سکون حاصل ہو جاتا ہے۔ پہلے تو عمل ضروری

ہے پھر علم تاکہ وہ یہ جان سکے کہ وہ کچھ نہیں جانتا اور وہ کچھ نہیں ہے۔ یہ جانتا انسان نہیں ہے۔ یہ ایک ایسی چیز ہے جسے ہدایت کے ذریعہ صحیح طور پر سیکھا نہیں جاسکتا۔ اور نہ اسے سوئی سے سیا جاسکتا ہے نہ دھاگے سے بانڈھا جاسکتا ہے۔ یہ تو اللہ کی دین ہے۔“

قلب کی نظری اہم ہے زبان کی گویائی نہیں۔ تم اپنے نفس سے کبھی بچ نہیں سکتے جب تک تم اس کو مار نہ دو۔ یہ کہنا کہ ”اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں“ کافی نہیں ہے۔ جو لوگ ایمان کا زبانی اعلان کرتے ہیں ان میں سے زیادہ تر دل سے مشرک ہوتے ہیں اور شرک ایک ایسا گناہ ہے جو ناقابل معافی ہے۔ پورا جسم شک اور شرک میں ڈوبا ہوا ہے۔ تمہیں اسے نکال کر باہر پھینک دینا چاہئے تاکہ اطمینان قلب میسر آئے۔ جب تک تم نفس کشی نہیں کرتے تم کبھی خدا پر ایمان نہیں لاسکتے۔ تمہارا نفس جو تمہیں خدا سے دور رکھے ہوئے ہے اور کہتا ہے کہ ”فلاں فلاں نے تیرے ساتھ بدسلوکی کی اور فلاں فلاں نے تیرے ساتھ نیکی کی تو یہ مخلوقیت کی راہ کی طرف اشارہ کرتا ہے اور یہ سب شرک ہے۔ کوئی شے مخلوقات پر منحصر نہیں۔ سب خالق پر منحصر ہے۔ یہ تمہیں سمجھنا چاہئے اور کہنا چاہئے۔ اور جب یہ کہہ چکو تو اس پر مضبوطی سے قائم رہنا چاہئے۔ مضبوطی سے قائم رہنا یعنی استقامت سے مراد یہ ہے کہ جب تم نے کہہ دیا ”ایک“ تو پھر تمہیں کبھی ”دو“ نہیں کہنا چاہئے۔ خالق اور مخلوق دو ہیں۔ لومڑی کی طرح مکاری نہ کرو کہ دفعۃً ایک جگہ سے کسی اور جگہ نمودار ہو جاؤ۔ یہ تو صحیح ایمان نہیں ہے۔ ”اللہ“ کہو اور استقامت سے جے رہو۔ استقامت سے جے رہنا یہ ہے کہ جب تم نے اللہ کہہ دیا ہے تو پھر تمہیں کسی مخلوق کے بارے میں نہ تو سوچنا چاہئے اور نہ گفتگو کرنا چاہئے۔ گویا یوں سمجھ لیا جائے کہ یہ چیزیں تخلیق ہی نہیں ہوئیں۔ محبت اس سے کہ جس کا وجود کبھی ختم نہیں ہوتا جبکہ تم ختم ہو جاتے ہو۔ تاکہ تم ایک ایسی ہستی بن جاؤ کہ جس کا وجود کبھی ختم نہ ہو۔“

لیکن جب وہ صرف اللہ کی رحمت اور اس کے فضل و کرم کا لحاظ کرتا ہے تو پھر وہ ”توبی“
 ”تو“ کہتا ہے اور جب اس کی مہلت حقیقت میں جاتی ہے۔

ان سے پوچھا گیا کہ برائی کیا ہے اور بدترین برائی کیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا۔
 برائی ”تو“ ہے اور بدترین برائی ”تو“ ہے۔ اور تو اسے نہیں جانتا۔“

ابوسعید اپنے اس یقین پر کہ وہ انفرادیت کی قید سے فرار ہو گئے ہیں برابر اصرار
 کرتے رہتے تھے۔ ایک مرتبہ وہ ایک تفریحی مجلس میں شریک ہوئے جہاں جب شرکا
 آتے تھے تو ایک غلام (محرّف) ان کی آمد کا اور ان کے القاب کا بہ آواز بلند اعلان
 کرتا تھا۔ جب ابوسعید پہنچے تو محرّف نے ان سے پوچھا کہ ان کا اعلان کس طور پر
 کیا جائے تو ابوسعید نے کہا۔ جاؤ اور جا کر کو ایک ناکس ابن ناکس کو راستہ دیں۔ اپنے
 بارے میں گفتگو کرتے ہوئے وہ کبھی ضمیر ”میں“ یا ”ہم“ کا استعمال نہیں کرتے تھے۔
 بلکہ وہ ہمیشہ اپنے لئے ”وے“ (ایشان) کہہ کر حوالہ دیتے تھے۔ اسرار التوحید کا مصنف
 اس پر معذرت خواہ ہے کہ اس نے روایتی انداز گفتگو اختیار کیا ہے اور کہتا ہے کہ اگر
 وہ ایسے محاطات میں وے (ایشان) کے استعمال کو قائم رکھتا تو متن کے معنوں میں الجھاؤ
 پیدا ہو جاتا اور زیادہ تر لوگوں کی سمجھ میں نہ آتا۔“

بے نفسی کا حصول انسانی پیش قدمی سے آزاد ہے اور صوفی کسی حد تک اس عمل
 میں شریک ہوتا ہے جس سے یہ حاصل ہوتی ہے۔ ایک قوت جو اس کی نہیں ہوتی،
 اسے اس منزل کی طرف کھینچ کر لے جاتی ہے لیکن یہ الوہی ”کشش“ صوفی کی اپنی
 کوشش کی بھی متقاضی ہوتی ہے کہ جس کے بغیر ”بیش“ ممکن نہیں۔^{۵۰} بت سے
 صوفیوں کی طرح ابوسعید عملی طور پر انسانی ارادے کی آزادی کے قائل ہیں لیکن نظری
 اعتبار سے اس کی ممانعت کرتے ہیں۔ ایک روحانی رہنما یعنی پیر کی حیثیت سے وہ اس کا
 درس نہیں دے سکتے تھے جو ہمہ اوست یا وحدت الوجود کا قائل ہونے کی حیثیت سے
 انہیں یقین کرنا پڑتا تھا کہ حقیقی وسیلہ صرف خدا کی ذات ہے۔ شریعت کے نقطہ نظر

سے وہ اکثر کہا کرتے تھے۔ اے اللہ میری طرف سے جو کچھ تیری طرف آتا ہے میں تجھ سے التجا کرتا ہوں کہ تو مجھے معاف کر دے اور جو کچھ تیری طرف سے مجھ تک پہنچتا ہے اس کے لئے تمام حمد و ثنا تیرے لئے ہے۔^{۱۵۴} دوسری طرف وہ کہتے ہیں کہ اگر گناہ گار نہ ہوتے تو اللہ کا غم و رنج دور گزر مٹا جاتا۔^{۱۵۵} اور یہ کہ اگر اللہ کے نزدیک غم و دور گزر عزیز ترین چیز نہ ہوتی تو آدم کو گناہ کی مصیبت اٹھانی پڑتی۔ مندرجہ ذیل پیرے میں وہ اشارہ کرتے ہیں کہ ہر چند کہ گناہ احکام الہی سے نافرمانی اور سرکشی ہے پھر بھی اس کا تعین منشاء الہی یا ارادہ خداوندی سے ہوتا ہے۔

روز حشر جملہ شیاطین کے ساتھ ابلیس کا بھی محاسبہ ہو گا۔ اور اس پر یہ جرم عائد ہو گا کہ اس نے کثیر تعداد میں لوگوں کو گمراہ کیا ہے۔ وہ اس کا اقبال کرے گا کہ اسی نے ان لوگوں کو اپنی پیروی پر آمادہ کیا تھا لیکن وہ یہ عذر پیش کرے گا کہ ان لوگوں کو یہ نہ کرنا چاہئے تھا۔ پھر خدا کے گا۔ اب جو ہو گیا سو ہو گیا۔ اب تو آدم کو سجدہ کرنا کہ تیری بخشش ہو جائے۔ شیاطین اس کی خوشامد کریں گے کہ وہ اللہ کا حکم ماننے اور اپنی بخشش کرا لے اور انہیں عذاب سے بچالے۔ لیکن ابلیس رو کر جواب دے گا ”اگر اس کا ارادہ ار میری مرضی اور ارادے پر ہوتا تو میں آدم کو اسی وقت سجدہ کر لیتا جب مجھ سے پہلی مرتبہ کہا گیا تھا۔ اللہ مجھے اس کو سجدہ کرنے کا حکم تو دیتا ہے لیکن وہ چاہتا نہیں ہے۔ اگر وہ یہ چاہتا ہوتا تو میں نے اسی وقت سجدہ کر لیا ہوتا۔“^{۱۵۶}

یہ بات اہم ہے کہ ابوسعیدؓ ابلیس کو قول فیصل کا موقعہ دیتے ہیں جبکہ علاج جو اسی کشمکش سے دوچار تھے اس بات پر مصر تھے کہ دلی (پیر) کو حکم الہی (امر) کی پابندی کرنا چاہئے خواہ اسے کتنی ہی تکلیف کیوں نہ اٹھانی پڑے۔

نفس کشی کے بعد کی ”پہلنی کوشش“ اس سے مشابہ ہے جسے ابوسعیدؓ ”نیاز“ کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ خدا سے قرب کا کوئی ذریعہ نہیں۔^{۱۵۷} اس کو یوں بیان کیا گیا ہے کہ یہ ایک دھکتی ہوئی اور روشن آگ ہے جو اللہ نے اپنے بندوں کے سینوں میں رکھ دی ہے

تاکہ ان کے نفس جل جائیں۔ اور جب نفس جل جائے گا تو پھر یہ ”آتش نیاز“ آتش شوق ہو جائے گی جو کبھی نہیں بجھتی نہ اس دنیا میں اور نہ آخرت میں۔ یہ پیش (رویا) سے اور زیادہ بھڑک اٹھتی ہے۔^{۵۶}

انفرادیت (ذات) کی مکمل نفی میں حقیقی اور کائناتی نفس (ذات) کا مکمل اثبات بھی شامل ہے جسے صوفیاء البقاء بعد الفناء کہتے ہیں۔ ایک صوفی کامل اللہ کی راہ میں اور تقویٰ کے کاموں اور خوبیوں پر استقامت کے ساتھ قائم رہتا ہے تاہم (بقول راکش برک) وہ ایک جذبہ شوق سے تمام حقیقی شدہ چیزوں کی طرف مائل ہوتا ہے۔^{۵۷} وہ توحید کے تصور میں غرق ایک وجد آفریں مرتاض نہیں ہوتا نہ وہ ولی صفت تارک الدنیا ہوتا ہے جو نوع انسانی سے ربط ضبط رکھنے سے پرہیز کرتا ہو بلکہ وہ انسان دوست ہوتا ہے جو اپنے قول و فعل سے اپنے گرد و پیش کے لوگوں میں اس مقدس زندگی کا نمونہ پیش کرتا ہے اس کی روشنی بکھیرتا ہے جو اس کی شخصیت کا جزو لاینفک بنادی گئی ہے۔ ”ابوسعیدؓ کا کہنا ہے کہ ایک سچا اور حقیقی ولی عام لوگوں کے ساتھ اٹھتا بیٹھتا اور کھانا پیتا ہے، سوتا ہے۔ بازار میں خرید و فروخت کرتا ہے، شادی کرتا ہے اور معاشرتی معاملات میں حصہ لیتا ہے اور ایک لمحہ کے لئے بھی اللہ کو نہیں بھولتا۔“^{۵۸} داود دہش اور اخوت کا ان کا مطمح نظر بہت بلند تھا خواہ انہوں نے اس کا بے جا استعمال کیا ہو۔ ان کا کہنا تھا کہ اللہ کو پانے کا اس سے زیادہ بہتر اور آسان طریقہ کوئی نہیں کہ کسی مسلمان کے دل کو خوش کیا جائے۔^{۵۹} اس سلسلے میں انہوں نے ابو العباس بشار کا قول پسندیدگی کے ساتھ نقل کیا ہے کہ ”جب کوئی مرید کسی درویش کے ساتھ مہربانی کا سلوک کرتا ہے تو یہ اس کے لئے عبادت میں سو مرتبہ گھٹنوں کے بل کھڑے ہونے سے بہتر ہے۔ اور اگر وہ اسے منہ بھر کے کھانا کھلاتا ہے تو یہ اس کے لئے ساری رات عبادت کرنے سے بہتر ہے۔“^{۶۰} ان کا کہنا ہمیشہ کھلا رہتا تھا اور وہ کسی سے جھگڑا نہیں کرتے تھے کیونکہ وہ ساری مخلوق کو خالق کی نظر سے دیکھتے تھے مخلوق کی نظر سے نہیں۔^{۶۱} جب ان کے معتقدوں نے ایک کنڑ عنصر، اکا، سرژنم، کرنا حاد، جم، نے انہیں، کو سا اور بدودعا، تم، تو انہوں نے ان کو یہ

کہہ کر روک دیا کہ خدا نخواستہ! وہ مجھے نہیں کوس رہا ہے بلکہ اس کا خیال ہے کہ میرا عقیدہ باطل ہے اور خود اس کا صحیح ہے اس لئے وہ اس عقیدہ باطل کو فی سبیل اللہ کوس رہا ہے۔^{۳۳} وہ قرآن کی ان آیات کا شلہی ذکر کرتے تھے جن میں دوزخ کی تبلیغ بیان کی گئی ہیں۔ اپنی زندگی کے آخری برسوں میں جب وہ قرآن کی تلاوت کرتے تھے تو وہ سب آیات عذاب کو چھوڑ دیتے تھے۔ وہ چلا اٹھتے تھے کہ ”اے اللہ! چونکہ تیری نظر میں انسان اور پتھر کی ایک حیثیت ہے تو تو دوزخ کی بھٹی کا پیٹ پتھروں سے بھروے اور ان بد حال اور بد بخت لوگوں کو نہ جلا۔“^{۳۴} گو ابو سعیدؓ کی داود ہش ساری مخلوق کے لئے تھی لیکن وہ صوفیوں اور باقی کے ساتھیوں میں واضح فرق کرتے ہیں۔ صوفیاء اللہ کے چنیدہ لوگ ہیں اور وہ ایک روحانی رشتہ میں منسلک ہیں جو خون کے کسی رشتے سے بھی زیادہ واقعی اور مضبوط بندھن ہے۔

خدا نے ان جسموں کو پیدا کرنے سے چار ہزار سال قبل روحیں پیدا کیں اور انہیں اپنے پاس رکھا اور ان پر ایک روشنی ڈالی۔ اللہ کو معلوم تھا کہ کس روح کو کتنی مقدار میں روشنی پہنچی ہے اور وہ ہر روح کے ساتھ روشنی کی اس مقدار کے بقدر رعایت اور عنایت کرتا ہے۔ روحیں سارے وقت اسی روشنی میں رہیں یہاں تک کہ وہ پوری طرح سیر ہو گئیں۔ جو لوگ اس دنیا میں مسور و شلوہاں اور ایک دوسرے کے ساتھ اتفاق اور یگانگت سے رہتے ہیں وہ وہاں پر ہم سرشت یا قرابت دار رہے ہوں گے۔ یہاں وہ ایک دوسرے سے انس رکھتے ہیں اور اللہ کے دوست کہلاتے ہیں اور وہ لوگ آپس میں بھائی ہیں جو اللہ کی خاطر ایک دوسرے سے محبت کرتے ہیں۔ یہ روحیں ایک دوسرے کو گھونٹوں کی طرح بو سے پہچان لیتی ہیں خواہ ایک مشرق میں ہو اور دوسری مغرب میں پھر بھی وہ ایک دوسرے کی گفتگو میں راحت اور خوشی محسوس کرتی ہیں۔ اور وہ جو دوسرے کے مقابلہ میں بعد کی نسل سے تعلق رکھتا ہے اس کی ہدایت اور دلجوئی اس کا دوست کرتا ہے۔^{۳۵}

اس راہ میں جو شخص بھی میرے ساتھ چلا ہے وہ میرا عزیز ہے خواہ وہ مجھ سے کتنے ہی واسطوں سے دور کیوں نہ ہو اور جو شخص اس معاملہ میں میرا حامی نہیں وہ میرا کوئی نہیں خواہ قریب ترین عزیزوں میں سے ہی کیوں نہ ہو^{۳۳}

ہمت سے لوگوں کو ابوسعید کا ایک مسلمان ولی ہونا دو گونہ متاثر کرتا ہے۔
 ولایت کا عام تصور جو فتاوحیت^{۳۴} پر مبنی ہے، اس سے یہ اسم (لقب) تو بجا ثابت ہوتا ہے لیکن اب بھی حیرت ہوگی کہ یہ صفت ایک ایسے شخص پر منطبق ہو جو کہ ایک موقع پر وجد اور جذب کی کیفیت میں یہ چلا اٹھا ہو کہ^{۳۵} ”اس جبہ کے نیچے کچھ نہیں ہے سوائے اللہ کے“^{۳۶} میں یہی ان اسباب سے بحث نہیں کرنا چاہتا جو بدرجہ ایسی انقلابی تبدیلی لائے کہ، جو بقول پروفیسر ڈی، بی، میکڈونلڈ کہ مسلمانوں کے اندر دین دارانہ زندگی کو مسیحی تثلیث کے مقابلہ میں کہیں زیادہ مکمل طور پر وحدت الوجود کے عقیدہ کی طرف لے گئی۔^{۳۷} ہر کیف اس مسئلہ کو کہ کیا ابوسعید راسخ العقیدہ مسلمان تھے، ان کے خلاف اس بنیاد پر طے نہیں کیا جاسکتا تو قلیلک ہم بیشتر اولیاء کو کچھ جید ترین علماء دینیات کو اور سارے کے سارے اسلام کے دیانتدار اور مخلص مذہبی مفکرین کو ذات برادری باہر کر دینے پر آمادہ نہ ہو جائیں۔ یہ بات ان کے راسخ العقیدہ مخالفین جانتے تھے جنہوں نے ان کے صوفیانہ نظریات سے صرف نظر کیا اور انہیں صرف شرع سے متعلق معاملات میں بدعتی کہہ کر ان پر تنقید کی۔ مناسب حدود کے اندر ابوسعید اپنی پسند کے مطابق عقیدہ رکھ سکتے تھے اور حسب دل خواہ کچھ کہہ سکتے تھے۔ لیکن مقررین کو ان کے اعلانیہ عمل پر اعتراض تھا۔ آگے کے صفات جن میں مذہب کی طرف ان کے رویہ کو بیان کیا گیا ہے۔ اس سے ہر غیر جانبدار قاری پر یہ بات ثابت ہو جائے گی کہ بدعتیوں کے ساتھ عمد و سلی کے عیسائی علماء دینیات نے جو سلوک کیا اس سلسلہ میں وہ اپنے ہم عصر مسلمانوں سے بہت کچھ سبق لے سکتے تھے) رواداری کے سلسلہ میں بھی مشرق کی شاندار روایت ہے۔

نیشاپور میں ابوسعید کے قیام کے وقت شیخ ابو عبد اللہ باکو شیخ ابو عبد الرحمن السلاوی

کی خانقاہ میں تھے جس کے وہ ابو عبد الرحمن کی وفات کے بعد متمم ہو گئے۔ (باکو شیردان ضلع میں ایک گاؤں ہے)۔ ابو عبد اللہ باکو ابو سعید سے اکثر نزاعی انداز میں گفتگو کرتے رہتے تھے اور صوفی طریقہ کے بارے میں ان سے سوالات کرتے رہتے تھے۔ ایک روز وہ ان کے پاس آئے اور کہا: ”اے شیخ ہم آپ کو ایسی باتیں کرتے دیکھتے ہیں جو بزرگوں نے کبھی نہیں کیں۔“ وہ کون سی باتیں ہیں۔“ ابو سعید نے پوچھا۔ اس نے کہا ”ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ آپ جوانوں کو بوزھوں کے ساتھ بیٹھاتے ہیں اور جملہ معاملات میں خوردوں اور بزرگوں کو ایک ہی سطح پر رکھتے ہیں اور ان میں کوئی فرق نہیں کرتے۔ اور دوسرے یہ کہ آپ ان جوان لوگوں کو رقص و نغمہ سرائی کی اجازت دیتے ہیں اور تیسرے یہ کہ جب کوئی درویش اپنا خرقة (دجد کی کیفیت میں) اتار پھیلتا ہے تو بعض اوقات آپ ہدایت دیتے ہیں کہ یہ اسے واپس کر دیا جائے اور کہتے ہیں کہ درویش کو اپنے خرقة پر پورا حق ہے۔ یہ تو کبھی ہمارے بزرگوں کا دستور نہیں رہا۔“ ابو سعید نے پوچھا۔ ”اور کچھ؟“ اس نے جواب دیا۔ ”نہیں۔“ ابو سعید نے کہا۔ ”جہاں تک بزرگوں اور خوردوں کا تعلق ہے میری رائے میں ان میں سے کوئی خورد نہیں۔ ایک بار کوئی شخص تصوف کے طریقہ پر گامزن ہو گیا تو خواہ وہ کم عمری کیوں نہ ہو، اس کے بزرگوں کو یہ سنبھانا چاہئے کہ یہ عین ممکن ہے کہ اسے ایک ہی دن میں وہ کچھ حاصل ہو جائے جو انہیں ستر برس میں حاصل نہیں ہوا۔ کوئی شخص بھی جس کا یہ عقیدہ ہو وہ کسی کو خورد نہیں سمجھ سکتا۔ اب جہاں تک جوانوں کا سماع میں رقص کرنے کا معاملہ ہے تو ان جوانوں کی روحیں ابھی تک ہوائے نفس (خواہشات نفسانی) سے پاک نہیں ہوئی ہیں۔ یقیناً یہی عنصر حاوی ہو سکتا ہے۔ خواہش نفسانی سارے اعضاء کو اپنی گرفت میں لے لیتی ہے۔ اب اگر کوئی جوان درویش تالیاں بجاتا ہے تو اس کے ہاتھوں کی خواہش نفسانی رفع ہو جاتی ہے اور اگر وہ اپنے سر تھرتھاتا ہے تو اس کے پیوں کی خواہش نفسانی کم ہو جاتی ہے جب اس طریقہ سے ان کے ہاتھ پیوں کی خواہش نفسانی زائل ہو جاتی ہے تو وہ اپنے کو گناہ کبیرہ سے محفوظ رکھ سکتے ہیں۔ لیکن تمام خواہشات

نفسانی مل جائیں۔ (اللہ محفوظ رکھے!) تو پھر وہ شدت سے گناہ کے مرتکب ہوں گے۔
 محتر یہ ہے کہ ان کی آتش نفس بجائے کسی اور چیز کے سلع سے رفع ہو جائے۔ اگر کوئی
 درویش اپنا خرقد اتار پھینکتا ہے اور درویشوں کی توجہ اور مہذول ہوتی ہے تو اس خرقد کو
 ٹھکانے لگانے کا فیصلہ درویشوں کی پوری جماعت پر ہے۔ اگر مردست ان کے پاس کوئی
 دوسرا لباس نہیں ہے تو وہ اسے اس کا اپنا خرقد پہنا دیتے ہیں اور اس طرح خرقد کے
 بارے میں سوچنے کی فکر سے ان کے دماغ آزاد ہو جاتے ہیں اگر درویش نے اپنا خرقد
 واپس نہیں لیا بلکہ درویشوں کی جماعت نے اپنا خرقد اسے دے دیا تو ان کے دماغ اس
 درویش کے خیال سے آزاد ہو جاتے ہیں۔ اس لئے وہ پوری جماعت کی ہمت کی بدولت
 محفوظ ہو جاتا ہے۔ یہ خرقد اب وہ خرقد نہیں رہتا جو اس نے پھینکا تھا۔

ابو عبد اللہ باکو نے کہا۔ ”اگر میں شیخ سے نہ ملتا تو میں کبھی حقیقی صوفی نہ دیکھ
 پاتا۔“

اس دلچسپ بیان سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ابو سعید نے بعض معاملات میں
 قدیم صوفیانہ روایت سے انحراف کیا۔ ان کی اختراعات نے زیادہ تجربہ کار درویشوں کے
 اثر اور اختیار کو ختم کر دیا۔ اس کا قدرتی نتیجہ یہ ہوا کہ نظم و ضبط میں ڈھیل آگئی۔
 شروع کے صوفی معتقین جیسے سراج، قہری، جھیری ان کے اس خیال سے اتفاق
 نہیں کرتے کہ سلع کا دستور جو انوں کے لئے مفید ہے۔ اس کے برعکس وہ اس پر اصرار
 کرتے ہیں کہ نوآموزوں پر نظر رکھنے کی ضرورت ہے کہ مبادا اس سے ان کی حوصلہ
 شکنی ہو۔ انہیں معتقین کے مطابق تصوف کے نظریات قرآن وحدیث ہی میں ہیں اور
 انہیں سے اخذ کئے گئے ہیں جس کے صحیح معنی و مفہوم تصوفانہ طور پر صرف صوفیوں پر
 منکشف کئے گئے ہیں۔ یہ نظریہ قرآن کی بے خل سند کے بارے میں مسلمانوں کے
 دعویٰ کو تسلیم کرتا ہے اور مسلمانوں اور صوفیوں کے درمیان فرق کو کم کرتا ہے۔ اب یہ
 فرق صرف تعبیر و تفسیر کا رہ جاتا ہے۔ لیکن رسول اللہ کو جو اللہ کا کلام دیا گیا ابو سعید کو

اسرار کا مصنف کہتا ہے۔

میرے دواۓ فتح الاسلام ابوسعید راوی ہیں کہ ایک دن جب ابوسعید نیشاپور میں
عظّمہ رہے تھے تو ایک عالمِ دینیات نے جو اس وقت موجود تھے اپنے دل میں سوچا کہ
اس قسم کا نظریہ تو قرآن کے سات میں سے سات حصوں میں (یعنی پورے قرآن میں)
کیسے نہیں ملتا۔ ابوسعید ان کی طرف مڑے “کہا: ”اے حکیم آپ کا خیال مجھ سے
بچا نہیں۔ وہ نظریہ جس کی میں تبلیغ کرتا ہوں وہ قرآن کے ساتویں حصہ کے آٹھویں
حصہ (در سبع ہشتم) میں ہے۔ عالم نے پوچھا ”وہ کیا ہے؟“۔ ابوسعید نے جواب دیا۔
سات حصوں میں سے ساتویں حصہ میں یہ ہے۔ ”اے پیغمبر جو ارشاداتِ خدا کی طرف
سے تم پر نازل ہوئے ہیں سب لوگوں کو پہنچاؤ“ (قرآن سورہ ۵، آیت ۶۷)۔ اور
ساتویں حصہ کے آٹھویں حصہ میں “پھر خدا نے بندے کی طرف جو بھیجا سو بھیجا۔
قرآن سورہ ۵۴، آیت ۱۰)۔ آپ یہ سوچتے ہیں کہ کلامِ اللہ ایک مقررہ مقدار اور حد
کے محدود ہے۔ ہرگز نہیں۔ وہ لامحدود کلامِ اللہ جو محمدؐ کو بھیجا گیا وہ پورا قرآن ہے لیکن
جو اس نے بندوں کے دلوں میں اتارا اس کی نہ کوئی تعداد ہے اور نہ حد۔ اور نہ یہ
لسلہ کبھی رکتا ہے۔ ہر لمحہ اللہ کی طرف اس کے بندوں کے دلوں کے لئے پیغام آتا
ہے۔ کیونکہ رسول اللہ نے فرمایا تھا ”مومن کی فراست سے ہوشیار رہو کیونکہ وہ اللہ کی
دستی کی مدد سے دیکھتا ہے۔“ پھر ابوسعید نے یہ شعر نقل کیا۔

مرا تو راحت جانی معاشہ نہ خیر

کجا معائنہ آمد خبر چہ سوا کند

(تجربہ میرے لئے راحت جان ہوتا براہ راست مشاہدہ ہے نہ کہ سنی ہوئی خبر۔ بھلا براہ

ست مشاہدے کے مقابلے میں خبر کی کیا حیثیت ہے۔)

چوڑی ہے کہ ایک تیز رو عرب گھوڑا اس کو چار برس میں بھی پار نہیں کر سکتا اور اس پر تحریر ہوں جیسی باریک ہے۔ اس پر جتنی بھی تحریر ہے اس کی صرف ایک سطر اللہ کی مخلوق تک پہنچی ہے اور یہ اتنی سی تحریر انہیں پریشان رکھتی ہے یہاں تک کہ روز حشر آہونچے گا۔ باقی کیا تحریر کیا گیا ہے کسی کو نہیں معلوم۔

- ۳ -

تصوف بہ یک وقت مذہبی فلسفہ بھی ہے اور اسلام کا عام مذہب بھی۔ بڑے بڑے مسلمان صوفیاء بزرگان دین بھی ہیں۔ ان کی زندگیوں سیرۃ الاولیاء کا حصہ ہیں جس میں ان کے بلند اور پیچیدہ اور عسیر الغم نظریات کے علاوہ ان کرامات اور معجزات کا بیان ہے جو انہوں نے دکھائے ہیں۔ ان سے عقیدت، ان کا احترام اور ان کی پرستش دائمی ہے۔ ان کے مقبرے مقدس درگاہیں ہیں جہاں مرد اور عورتیں زائرین کی حیثیت سے آتے ہیں اور ان کی کارگردگی کے لئے التجا کرتے ہیں۔ ان کے تبرکات اور آثار لوگوں کے لئے باعث برکت ہوتے ہیں اور انہیں صرف دولت مند لوگ خرید سکتے ہیں۔ جب وہ حیات ہوتے ہیں تو ان کی زندگی ہی میں لوگ انہیں اولیاء کی فہرست میں شامل کر لیتے ہیں۔ کیسا کی طرح پس مرگ نہیں۔ ان کی ولایت کے حق کا دار و مدار اللہ سے ان کے قریبی تعلق پر ہوتا ہے جس کی توثیق وجد اور جذب کے دوروں سے ہوتی ہے اور ان سب سے زیادہ ان کی کرامت سے ہوتی ہے۔ کرامات میں لوگوں کا یقین تقریباً اتفاقی ہے لیکن اس معاملہ میں کہ ان کو کس قدر اہمیت دی جائے اختلاف رائے ہے۔ اس بلند نظریہ کو کہ روحانی کمال کے درجہ کو حاصل کرنے کے مقابلے میں ان کی کم قدر و اہمیت ہے، عام مسلمانوں نے نظر انداز کیا جن کے نزدیک بغیر کرامت کے کوئی ولی ہی نہیں ہوتا۔ کرامت اور معجزات تو لازمی ہیں۔ اگر وہ بزرگ دین کرامت نہیں دکھا سکتا تو ان کے حوالے سے کرامت ابطال کی جاتی تھیں اس کی تحقیق عبث ہے کہ ابوسعید کی کرامت کس حد تک عوامی تخیل کی مرہون منت رہی ہوں گی۔ مندرجہ ذیل اقتباسات

ثابت کرتے ہیں کہ ان کی معنیت نہیں ہے خواہ ہم ان پر اسرار اور ساحرانہ قوتوں کی حقیقت کو تسلیم ہی کیوں نہ کر لیں۔

استاد عبدالرحمن سے، جو ابوسعید کے خاص قاضی قرآن (مقری) تھے، روایت ہے کہ جب ابوسعید نیشاپور میں مقیم تھے ایک شخص آیا، انہیں سلام کیا اور کہنا:

”میں یمن اجنبی ہوں۔ جب میں یمن پہنچا تو میں نے دیکھا کہ سارے شہر میں آپ کی شہرت ہے۔ انہوں نے مجھے بتایا کہ آپ صاحب کرامات ہیں اور اس بات کو چھپاتے نہیں۔ آپ مجھے ایک کرامت دکھائیے۔“ ابوسعید نے جواب دیا۔ ”جب میں آل میں ابوالعباس قصاب کے ساتھ تھا تو کوئی شخص ان کے پاس اسی مقصد سے آیا اور ان سے اسی چیز کا مطالبہ کیا جو تم مجھ سے کر رہے ہو۔ انہوں نے جواب دیا ”تم کون سی ایسی چیز دیکھتے ہو جو معجزہ نہیں؟۔ ایک قصاب کا بیٹا جس کے باپ نے اسے اپنا پیشہ سکھایا۔ اسے القا ہوتا ہے، اس پر وجد طاری ہوتا ہے، اسے بغداد لایا جاتا ہے اور شیخ شبلی سے اتفاقاً اس کی ملاقات ہو جاتی ہے پھر بغداد سے مکہ، مکہ سے مدینہ، مدینہ سے یروشلم لایا جاتا ہے جہاں اسے حضرت خضر نظر آتے ہیں۔ اور اللہ حضرت خضر کے دل میں یہ بات اتارتا ہے کہ وہ اسے اپنا مرید بنالیں۔ پھر اسے واپس لایا جاتا ہے اور کثیر تعداد میں ایسے لوگ اس کی طرف رجوع کرتے ہیں جو شراب خالوں سے نکلتے ہیں۔ بد اعمالیوں اور فسق و فجور ترک کرتے ہیں۔ توبہ کرتے ہیں، نادم و شرمسار ہوتے ہیں اور اپنی دولت قربان کرتے ہیں۔ سوز عشق سے معمور یہ لوگ دنیا کے ہر گوشے سے میرے پاس آتے ہیں اور مجھ سے خدا کو مانگتے ہیں۔ اس سے بڑھ کر اور معجزہ کیا ہو گا؟“ اس شخص نے جواباً کہا کہ ”میں تو اس وقت ایک معجزہ دیکھنا چاہتا ہوں۔“ ابوالعباس نے کہا۔ ”کیا یہ معجزہ نہیں کہ ایک بکرا ذبح کرنے والے کا بیٹا اتنے بڑے مقام پر بیٹھا ہے اور نہ وہ زمین میں گڑتا ہے اور نہ یہ دیوار اس پر گرتی ہے اور یہ گھر لوٹ کر اس کے سر پر نہیں گرتا؟ بغیر مل و دولت کے اس کے پاس ولایت ہے اور بغیر کسی ذریعہ محتاش اور

سارے کے اسے دو وقت کی نفی ملتی ہے اور بت سے لوگوں کو کھانا کھاتا ہے۔ کیا یہ معجزات کی دین نہیں؟ ”جناب والا“ (ابوسعید نے سلسلہ کلام جاری رکھتے ہوئے کہا) آپ کا میرے ساتھ تجربہ دیا ہی ہے جیسا اس شخص کا ابو العباس قتیبہ کے ساتھ تھا۔ اس نے کہا۔ ”اے شیخ میں آپ سے معجزہ دیکھنا چاہتا ہوں اور آپ شیخ ابو العباس کے بارے میں بتا رہے ہیں۔“ ابوسعید نے کہا ”ہر وہ شخص جو پورے طور پر خدائے کریم کا ہو گیا تو اس کے سارے افعال کرامت ہیں۔“

پھر وہ مسکرائے اور چند اشعار پڑھے:

ہر باد کہ از سوئے بخارا . بمن آید
 زبویئے گل و مشک و نسیم من آید
 (ہر ہوا جو بخارا سے میری طرف آتی ہے اس سے گلاب، مشک اور نسیم کی خوشبو آتی ہے)

برہرزن دہر مرد کہا براوزد آل باد
 گوید مگر آل باد ہی از خنن آید
 (ہر مرد اور ہر عورت جس کو یہ ہوا لگتی ہے کہتا ہے کہ شاید یہ ہوا خنن سے آری ہے)

نہ نہ ز خنن باد چنان خوش نوزد، بچ
 کل باد ہی ازہر معشوق من آید
 (میں نہیں! خنن سے ایسی اچھی ہوا ہرگز نہیں آری ہے یہ تو معشوق کے حضور سے آری ہے)

ہر شب مگر ارم بہ یمن تا تو بر آئی
 زیرا کہ سبیلی و سبیل از یمن آید
 (ہر رات، میری طرف، دکھانا، تا، اگر تو نظر آجائے، کہ نہ تو سبیل ہے اور

سبیل یمن سے طلوع ہوتا ہے)

کو شمع کہ پود شمع منما نام تو از خلق
تا نام تو کم در دہن انجمن آید
کوشش کرتا ہوں ملے میرے صنم کہ تیرا نام خلق سے چھپاؤں تاکہ حیرا نام انجمن کی
زبان پر کم آئے)

باہر کہ سخن گویم اگر ہم و اگر نہ
اول معنم نام تو اندر دہن آید
(میں جس سے بات کرتا ہوں خواہ چاہوں یا نہ چاہوں پہلے تیرا نام میری زبان پر آتا
ہے)

جب اللہ تعالیٰ کسی شخص کو پاک کرتا ہے اور اسے اس کی ذات (خودی) سے ملکہ کرتا
ہے تو جو کچھ وہ کرتا ہے یا کرنے سے احتراز کرتا ہے وہ سب جو وہ کہتا ہے اور جو کچھ وہ
محسوس کرتا ہے وہ کرامات بن جاتی ہیں۔ اللہ ”حضرت محمد اور اہل بیت پر اپنی رحمتیں
نازل فرماتے۔“

ایک دوسری جگہ اولیاء کے غیر معمولی کارناموں کو گھنا کر ان کی مناسب سطح پر
لے آیا گیا ہے۔ لوگوں نے شیخ ابوسعیدؒ سے کہا کہ ”فلاں فلاں پانی پر چلتے ہیں۔“ انہوں
نے جواب دیا۔ ”یہ بہت آسان ہے مینڈک اور مرغابی یہی کرتے ہیں۔ لوگوں نے کہا کہ
”فلاں فلاں ہوا میں پرواز کرتے ہیں۔“ انہوں نے جواب دیا چڑیاں اور کیڑے مکوڑے
اور پتنگے بھی یہ کرتے ہیں۔“ لوگوں نے کہا فلاں فلاں ایک شہر سے دوسرے شہر میں
پلک جھپکتے ہی پہنچ جاتے ہیں۔“ انہوں نے جواب دیا کہ ”شیطان تو ایک لمحے میں
شرق سے مغرب پہنچ جاتا ہے۔ اس قسم کی باتوں کی کوئی وقعت نہیں۔“ پھر انہوں
نے ایک سچے اور حقیقی ولی کی تعریف بیان کرنی شروع کی جس کا پہلے ہی اوپر ذکر آچکا
ہے۔ یعنی وہ شخص جو مخلوق کے ساتھ میل ملاپ رکھتا ہے لیکن کبھی اللہ سے غافل

نہیں رہتا۔ اپنے حقیقی حیرت انگیز اور عجیب و غریب قصے کہانیوں کے تصنیف کئے جانے کو ابوسعید پسند کرتے تھے۔ ایک روز انہوں نے اپنے خاص ملازم خواجہ عبدالکریم کو بلایا اور پوچھا کہ وہ کیا کر رہا تھا۔ اس نے کہا میں ایک درویش کی فرمائش پر اسے دینے کے لئے اپنے آقا کے کچھ قصے لکھ رہا تھا۔ شیخ نے اس سے کہا۔ اے عبدالکریم تم قصہ نہیں نہ ہو بلکہ ایسے انسان ہو کہ لوگ تمہارے قصے سنا لیں۔“
سوانح نگار کا کہنا ہے کہ ابوسعید کو یہ خدشہ تھا کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ ان کی کرامات کے قصے شائع ہو جائیں اور ان کی دور دور تک اشاعت ہو جائے اور ان بڑے بڑے ممتاز اور جید صوفیوں کے دستور و عمل سے توارف ہو جائے جنہوں نے اپنے صوفیانہ تجربات کو ہمیشہ پوشیدہ رکھا۔ ابوسعید نے ایک پوشیدہ اور غیر معروف صوفی کو ایک ظاہر اور عوام میں معروف ولی سے اوپر درجہ دیا، کیونکہ اول الذکر وہ ہے جس سے اللہ محبت کرتا ہے اور آخر الذکر وہ ہے جو اللہ سے محبت کرتا ہے۔

اس طرح کے احتجاجات نے مقبول عام اولیاء کی خود ان کے ذریعہ اور ان کے معتقدین کے ذریعہ مسلسل بڑھتی ہوئی ستائش اور عظمت کی رفتار کو ست کر دیا ہو گا گو بالکل روک نہ سکے۔ ہر کیف ابوسعید کی پہلے کی زندگی کا اگر موازنہ کریں تو وہ اسی قسم کے مشہور اولیاء کے مقابلے میں منکسر اور خاموش تھی۔

جیسا کہ میں نے بیان کیا ہے ان کی قلمبند ریکارڈ کی ہوئی کرامات زیادہ تر فراست کی مثالیں ہیں۔ اللہ پاک دل میں جو روشنی رکھ دیتا ہے یہ فراست اسی کے اثر سے پیدا ہوتی ہے اور اسے بھی اولیاء کی کرامات میں شمار کیا جاتا ہے۔ اور یہ ان کے تقدس اور ان کی برتری کی دلیل و شہادت کے طور پر تسلیم کی جاتی ہے۔ دو دوست تھے ایک درزی اور دوسرا پارچہ باف (جولہا) جنہوں نے بڑی شدت اور اصرار کے ساتھ یہ دعویٰ کیا کہ ابوسعید فریبی ہیں اور بنے ہوئے ہیں۔ ایک روز انہوں نے کہا۔ یہ شخص دعویٰ کرتا ہے کہ اس کے پاس کرامت ہیں۔ تو اس کے پاس چلیں۔ اگر وہ بتاوے کہ ہم

دونوں کا کیا پیشہ ہے تو ہم سمجھیں گے کہ اس کا دعویٰ صحیح ہے۔ ”ان دونوں نے ہمیں بدلا اور شیخ کے پاس گئے۔ جیسے ہی ان کی نظر ان دونوں پر پڑی انہوں نے کہنا
 بر فک بزدل و پیشہ ور اندھا^۱ ۲ زان کے چہرہ زری و دیگر جولاہ
 (ہلک پر و پیشہ ور ہیں ان میں سے ایک درزی ہے اور دوسرا جولاہ)

پھر درزی کی طرف اشارہ کر کے کہنا
 ایں نہ دوزد مگر قبائے ملوک (یہ شخص صرف شہزادوں کا لباس پہنتا ہے۔)
 اور جولاہ کی طرف اشارہ کر کے کہنا
 ایں نہ ہند مگر گیم سیاہ^۳ (یہ شخص صرف سیاہ گیم پہنتا ہے)
 دونوں گھبرا گئے اور شیخ کے قدموں پر گر پڑے اور اپنی بد اعتقادی کے لئے توبہ کی۔

عام مسلمان شیعہ کے ذریعہ دوسروں کے خیالات کے جان لینے کو (غیب دانی) اور غیب بینی سے اور اسی لئے اسے سرچشمہ خداوندی سے منسوب کرتے تھے۔ اپنے اس مقالے کو لکھتے ہوئے میں نے کئی شواہد کا ترجمہ کیا کہ جن سے ثابت ہوتا ہے کہ ابوسعید کے پاس کرامت کی فراوانی تھی اور انہوں نے ایک ولی کی حکمت کے ساتھ انہیں استعمال کیا۔ کیا واقعی ان کے پاس یہ کرامت تھیں یا انہوں نے لوگوں کو یہ ماننے پر آمادہ کر لیا تھا۔ یہ مسئلہ نزاع سے ہلاتر ہے۔ ورنہ ان کی توثیق میں جو روایتیں ہیں وہ ان کی سوانح حیات کا اتنا بڑا حصہ نہ بنتیں۔ لیکن جب ہم کچھ مخصوص محلات کا جائزہ لیتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ سائنسی نقطہ نظر سے اور عام امکانی حیثیت سے یہ شہادت کمزور ہے۔ یہ کہنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ اس قسم کے طوطات پر اسرار طاقتوں کے سلسلے میں عام مسلمانوں کے اعتقاد پر نہ صرف یہ کہ اثر انداز نہیں ہوتے تھے بلکہ ان کے ذہن میں بھی نہیں آتے تھے۔ ابوسعید کی قوت فراست کی مثال کے بہت سے قصے گزشتہ صفحات میں بیان کئے جا چکے ہیں اب مزید نمونے پیش کرنا بے سود ہوگا۔ مندرجہ ذیل اقتباسات کچھ مختلف قسم کی کرامت کی یاد

دلاتے ہیں۔

نیشاپور میں ایک اچھے خانہ ان کی خاتون رہتی تھیں جن کا نام ایلیٰ نبلی تھا۔ وہ بڑی ریاضت کش تھیں۔ ان کے تقویٰ اور پرہیزگاری کی بنا پر نیشاپور کے لوگ ان کی دعائیں لینے آتے تھے۔ چالیس سال ہو گئے تھے کہ وہ حمام تک نہیں گئی تھیں اور نہ گھر سے باہر قدم نکالے تھے۔ جب ابو سعید نیشاپور آئے اور ان کی گرامت کے قصے شہر میں مشہور ہوئے تو ان خاتون نے اپنی ایک خالوہ کو جو حاضر خدمت رہتی تھی، ان کے وعظ کو سننے کے لئے اس ہدایت کے ساتھ بھیجا کہ ”جو وہ کہیں اسے اچھی طرح یاد کر لیتا اور واپس آکر مجھے بتاتا۔“ واپسی پر خالوہ کو ابو سعید کے وعظ کی کوئی بات بھی یاد نہ رہی۔ لیکن اس نے ایک زندانہ رباعی کے اشعار بار بار دہرائے۔ جو اس نے ابو سعید کو پڑھتے ہوئے سنے تھے۔ ”ایلیٰ نے حج کر کہا۔ جاؤ اور اپنا منہ دھو“ کیا متقی اور اولیاء ایسے الفاظ ادا کرتے ہیں؟“ ایلیٰ آنکھوں کے لئے لیپ بٹلیا کرتی تھیں اور لوگوں کو تقسیم کرتی تھیں۔ اس رات انہوں نے نیند میں ایک خوفناک چیز دیکھی اور اٹھ کر بیٹھ گئیں۔ ان کی دونوں آنکھوں میں درد تھا۔ انہوں نے آنکھوں پر وہ مرہم یا لیپ لگایا۔ لیکن کوئی افاقہ نہ ہوا۔ انہوں نے سارے میسوں سے رجوع کیا لیکن کوئی علاج کارگر نہ ہوا۔ بیس روز تک وہ درد میں دن رات کراہتی رہیں۔ پھر ایک رات وہ سوئیں تو انہوں نے خواب دیکھا کہ اگر وہ اپنی آنکھوں کو ٹھیک کرنا چاہتی ہیں تو انہیں میہنہ کے شیخ کو راضی کرنا چاہئے اور ان کی عنایت اور نظر کرم حاصل کرنا چاہئے۔ دوسرے روز انہوں نے بڑے میں ایک ہزار درہم رکھے جو انہوں نے خیرات میں پائے تھے اور خالوہ سے کہا کہ وہ انہیں ابو سعید کے پاس لے جائے اور جیسے ہی وہ وعظ ختم کریں انہیں پیش کر دے۔ جب خالوہ نے قہلی ان کے سامنے رکھی تو اس وقت وہ غلام کر رہے تھے۔ ان کا معمول تھا کہ وعظ ختم کرنے کے بعد وہ روٹی کھاتے تھے جو ان کا مرید لاتا تھا اور اسے کھانے کے بعد غلام کرتے تھے۔ انہوں نے اس خالوہ سے کہا جو رخصت ہونے والی تھی۔ ”لوھر آؤ یہ غلام لے جاؤ اور اپنی خاتون کو دے دو۔ اور ان سے کہو کہ کچھ

پانی لیں اور اس خلال سے اس پانی کو ہلائیں اور پھر اس پانی سے اپنی آنکھیں دھو ڈالیں تاکہ ان کی چشم ظاہر ٹھیک ہو جائے۔ اور ان سے کہو کہ وہ صوفیوں کے بارے میں شک و شبہ اور مختلفانہ خیالات کو اپنے دل سے نکال دیں تاکہ ان کی چشم باطن بھی ٹھیک ہو جائے۔ ”ایٹھی نے بڑی احتیاط سے ان کی ہدایات پر عمل کیا۔ انہوں نے خلال کو پانی میں ڈبویا اور اپنی آنکھیں دھوئیں اور وہ فوراً ٹھیک ہو گئیں۔ دوسرے دن وہ اپنے تمام زیورات اور لمبوسات لے کر شیخ کے پاس گئیں اور کہہ۔ ”میں نے توبہ کر لی ہے اور ہر معاندانہ خیال اپنے دل سے نکال دیا ہے۔“ تم پر اللہ کی رحمت ہو شیخ نے کہا اور لوگوں سے کہا کہ انہیں ابو طاہر کی والدہ کے پاس لے جائیں تاکہ وہ انہیں خرقہ پہنائیں۔ ایٹھی ان کے حکم کے مطابق گئیں اور خرقہ پہنا اور صوفی برادری کی خواتین کی خدمت میں لگ گئیں۔ سارا گھریار اور مال و متاع ترک کر دیا اور اس طریقت میں بڑا نمایاں مقام حاصل کیا اور صوفیوں کی رہنما ہو گئیں۔^{۱۸۴}

نیشاپور میں ابو سعید کے قیام کے دوران ہر قماش کے مرید ان کے پاس آیا کرتے تھے۔ کچھ اچھے اور مہذب اور کچھ بدتمیز۔ ان میں ایک کھراکسان تھا جو پہاڑ پر چڑھنے والے جوتے پہنتا تھا جس کے تلے میں لوبا لگا تھا۔ جب بھی وہ خانقاہ میں آتا تو ادھر ادھر چلنے پھرنے میں جوتوں سے بڑی ناگوار قسم کی آواز نکلتی اور وہ ہمیشہ اپنے جوتے دیوار پر رکھتا رہتا۔ صوفی حضرات اس کے اکھڑپن اور تشدد سے عاجز تھے۔ ایک روز شیخ نے اسے بلایا اور کہہ۔ ”تم اس وادی میں جاؤ (اس وادی کا نام انہوں نے بتایا جو نیشاپور اور طوس کے پہاڑوں کے بیچ میں ہے) جہاں سے ایک چشمہ نکل کر نیچے نیشاپور ندی میں گرتا ہے۔“ تھوڑی دور جانے کے بعد ہمیں ایک بڑی چٹان نظر آئی۔ تم چشمہ کے کنارے وضو کرنا اور اس چٹان پر دو رکعت نماز نفل ادا کرنا اور میرے ایک دوست کا انتظار کرنا جو تمہارے پاس آئے گا۔ اس سے میرا سلام کہنا۔ اور ایک بات ہے جو میں چاہتا ہوں کہ تم اس سے کہہ دو اس لئے کہ وہ میرا بہت عزیز دوست ہے۔ وہ میرے ساتھ سات سال تک رہا ہے۔“ درویش بڑے اشتیاق کے ساتھ روانہ ہوا۔

سارے راستے وہ یہ سوچتا ہوا گیا کہ آج ہی ایک ولی یا ابن چالیس آدمیوں میں سے ایک سے ملنے جا رہا ہوں جو اس دنیا کا محور ہیں اور جن پر انسانی محلات کا تقیم و نسق اور ہم آہنگی منحصر ہے۔ اسے یقین تھا کہ اس برگزیدہ ہستی کی ایک مبارک نظر اس پر پڑے گی اور اس کی دنیا اور عاقبت دونوں سنور جائیں گی۔ جب وہ شیخ کی بتائی ہوئی جگہ پر پہونچا تو اس نے وہی کیا جس کا حکم شیخ نے دیا تھا۔ پھر اس نے تھوڑی دیر انتظار کیا۔ اچانک ایک ہمایاک قسم کی تلی تھی۔ پہاڑ حنزل ہو گیا۔ اس نے دیکھا تو ایک سیاہ اڑوہا نظر آیا۔ اتنا بڑا اڑوہا اس نے کبھی نہ دیکھا تھا۔ اس اڑوہے کا جسم دونوں پہاڑوں کے بیچ کی جگہ کے برابر تھا اس کو دیکھتے ہی اس کے اوسان خلا ہو گئے۔ وہ اپنی جگہ سے تل نہ سکا اور وہیں بے ہوش ہو کر گر پڑا۔ اڑوہے نے آہستہ آہستہ چٹان کی طرف رہینگنا شروع کیا اور وہیں پہونچ کر اس نے اپنا سر نہایت ادب سے چٹان پر رکھ دیا۔ تھوڑی دیر کے بعد درویش کے حواس کچھ ٹھکانے آئے اور یہ دیکھ کر کہ اڑوہا رک گیا ہے اور بے حس و حرکت پڑا ہے اس نے کہا گو وہ اس قدر خائف تھا کہ اسے نہیں معلوم کہ اس نے کیا کیا۔ ”شیخ نے تم کو سلام کہا ہے“ اڑوہے نے ادب و احترام کی بہت سی علامتوں کے ساتھ اپنا چہو زمین پر رگڑا۔ اس کی آنکھوں سے آنسو رواں تھے۔ یہ دیکھ کر اور یہ سوچ کر کہ اس اڑوہے نے اس کے خلاف کوئی حرکت نہیں کی درویش کی تھوڑی ڈھارس بندھی اور اسے یقین ہو گیا کہ شیخ نے اسے اسی اڑوہے سے ملنے کے لئے بھیجا ہے۔ اس لئے اس نے شیخ کا پیغام اسے سنلایا جسے اس نے بڑے ادب و انکسار سے سنلایا۔ اپنا چہو زمین پر رگڑا اور اتنا رویا کہ چٹان کا وہ حصہ جہاں اس کا سر تھا سارا ہجیک گیا۔ جب اڑوہے نے سب کچھ سن لیا تو وہ واپس چلا گیا۔ جیسے ہی اڑوہا نظروں سے اوجھل ہوا درویش کو ہوش آگیا۔ لیکن ایک بار پھر وہ بے ہوش ہو گیا۔ بہت دیر بعد اسے ہوش آیا۔ آخر کار وہ اٹھا اور آہستہ آہستہ پہاڑ کی تلیٹی میں اترا۔ پھر وہ بیٹھ گیا۔ ایک چتر اٹھایا اور اپنے جوتوں کے لوہے پر چوٹ مارنا شروع کی اور اسے نکال دیا۔ خلفتہ واپس آنے پر وہ اتنی خاموشی سے داخل ہوا کہ کسی کو اس کی آمد کی خبر نہ ہوئی۔ اور

اس نے سلام اتنی نرم اور مدھم آواز میں کیا کہ کسی کو سنائی نہ دیا۔ جب بڑے بزرگوں نے اس کا یہ برتاؤ دیکھا تو انہوں نے یہ جانتا چاہا کہ وہ کون سے پیر تھے جن کے پاس اسے بھیجا گیا تھا۔ انہیں حیرت تھی کہ انہوں نے آدھے دن میں اپنے شاگرد میں وہ تبدیلی پیدا کر دی جو عموماً بطویل اور سخت لگم و ضبط کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ جب درویش نے سارا قصہ سنایا تو ہر شخص سخت حیرت میں تھا۔ بزرگ صوفیوں نے شیخ سے پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ ”ہاں سلت برس تک وہ میرا دوست رہا اور ہمیں ایک دوسرے کی صحبت میں روحانی مسرت ملی۔“ اس دن کے بعد کسی نے بھی اس درویش کو نہ بدتمیزی کا برتاؤ کرتے ہوئے دیکھا اور نہ بلند آواز میں بات کرتے سنا۔ شیخ کی ایک توجہ نے جو اس پر انہوں نے کی اس درویش کی کھل اصلاح کر دی۔^{۸۳}

جب شیخ ابوسعید نیشاپور میں مقیم تھے اور شاندار ضیائیں اور موسیقی سے تفریح کا سلسلہ بہم پہنچا رہے تھے اور درویشوں کو مسلسل عمدہ عمدہ اور قسم قسم کے لذیذ کھانے جیسے فریہ مرغ، لوزینہ اور شیرینی کھلا رہے تھے تو ایک مغرور اور گستاخ درویش مرتاض آیا اور ان سے کہا ”اے شیخ میں یہاں اس لئے آیا ہوں کہ آپ سے چالیس دن کے روزہ چلے کا مقابلہ کروں“ وہ غریب شیخ کی مدت سلوک اور ان کی چالیس سالہ خروقاۃ کی ریاضت سے واقف نہ تھا۔ اس کو یہ گمان تھا کہ شیخ نے ہمیشہ اسی طرح کی زندگی گزاری ہے۔ اس نے دل میں یہ سوچا کہ ”میں انہیں بھوکا رکھ کر ان کی اصلاح کروں گا۔ اور لوگوں کی نظروں میں شرمندہ کروں گا۔ اور پھر میں ان کے لئے قاتل احرام ہوں گا۔“ اس کے اس مبارزہ کو سن کر شیخ نے کہا۔ ”اللہ مبارک کرے“ اور یہ کہہ کر صلیق بچھا دیا۔ ان کے حریف نے بھی ایسا ہی کیا اور وہ دونوں ایک دوسرے کے برابر بیٹھ گئے۔ جو لوگ چالیس دن کا روزہ رکھتے ہیں ان کے دستور کے مطابق اس درویش نے روزہ رکھنے سے پہلے کچھ کھلیا۔ شیخ نے کچھ نہیں کھلیا۔ اور گو انہوں نے ایک بار بھی روزہ نگاہ نہیں کیا پھر بھی وہ ہر صبح پہلے سے کہیں زیادہ توانا اور مضبوط اور فریہ نظر آتے تھے۔ ان کا رنگ بھی اور زیادہ گہرا آ۔ ان کے حکم کے مطابق اور ان

کے زیر نگرانی دوشوں خوب اچھی طرح لذیذ کھانے کھاتے اور سماع کی محفل جماتے۔ اور وہ خود بھی دوشوں کے ساتھ رقص کرتے۔ ان کی حالت میں کسی بھی طرح کی کوئی غرابی پیدا نہیں ہوتی۔ دوسری طرف وہ مرتاض کمزور، دھلا اور زرد ہوتا گیا اور اس کی موجودگی میں اس کی نظروں کے سامنے دوشوں کو جو لذیذ کھانے پیش کئے جاتے تھے ان کا اس پر بہت اثر ہوتا تھا۔ آخر کار وہ اس قدر کمزور اور نحیف ہو گیا کہ فرض نمازوں کے لئے بھی بمشکل اٹھ پاتا تھا۔ وہ اپنے مفروضہ پر پچھتایا اور اپنی لاعلمی کا اعتراف کیا۔ جب چالیس روز پورے ہو گئے تو شیخ نے کہا میں نے تمہاری استدعا کی تعمیل کی۔ اب تم وہ کرو جو میں کہتا ہوں۔ ”دوشوں نے تسلیم کیا اور کہا ”شیخ حکم فرمائیں“ شیخ نے کہا۔ ”ہم دونوں چالیس روز بیٹھے اور کچھ بھی نہ کھایا اور بیت الخلا بھی نہیں گئے۔ اب آؤ چالیس روز بیٹھیں اور خوب کھائیں لیکن بیت الخلا نہ جائیں۔“ ان کے حریف کے پاس اس مقابلہ کو قبول کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہ تھا۔ لیکن اس نے دل میں سوچا کہ ایسا کرنا تو کسی انسان کے لئے ممکن نہیں۔^{۷۳}

آخر کار شیخ کی برتری ثابت ہوتی ہے اور وہ مرتاض ان کا مرید ہو جاتا ہے۔ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک ممتاز شیخ جو ابوسعید کے ہم عصر تھے ایک جنگی مہم کے طور پر روم گئے۔ ان کے ساتھ بہت سے صوفی تھے۔ جب وہ اس ملک میں جا رہے تھے انہوں نے اہلیس کو دیکھا۔ وہ چیخ اٹھے اے ملعون و مروجہ تو یہاں کیا کر رہا ہے؟ تو ہم لوگوں کے خلاف کسی منصوبہ کا خیال دل میں نہیں لاسکتا۔“ اہلیس نے جواب دیا کہ وہ تو یہاں غیر ارادی طور پر آگیا ہے۔ اس نے کہا ”میں مینہ کے پاس سے گزر رہا تھا۔ شہر میں داخل ہو گیا۔ شیخ ابوسعید مسجد سے باہر آئے۔ وہ اپنے گھر کی طرف چلے۔ میں ان سے راستہ میں ملا۔ انہیں چھینک آگئی اور اس چھینک نے مجھے یہاں پھینک دیا۔“^{۷۴}

ابوسعید کے وطن میں ان کی یادگار کے طور پر بس ایک مقبرہ اور تربت ہی بقی رہ گئی جسے غز کے گروہوں نے پوری طرح مسمار نہیں کیا۔^{۷۵} جن تک ان کے تہرکت کا

تعلق ہے یعنی ان کے ملبوسات اور دوسری چیزیں جن کی تقسیم کبھی کسی خاص واقعہ کی وجہ سے کی جاتی تھی کہ جس کے سبب یہ مقدس قرار پائیں یا محض اس لئے کہ یہ چیزیں کبھی ان کی تھیں، اس بارے میں اصرار کے مندرجہ اقتباس میں ہمیں گراں قدر تفصیلات ملتی ہیں:

ایک روز جب ابوسعید نیشاپور میں وعظ کہہ رہے تھے تو دوران وعظ انہیں جوش امیا اور وجد طاری ہو گیا۔ اس کیفیت میں وہ حج اٹھے ۳۳ جبہ کے اندر بجز اللہ کے کچھ نہیں ہے۔! ساتھ ہی انہوں نے انگشت شہوت (انگشت مصباح) اٹھائی جو جبہ کے اندر ان کے سینے پر رکھی تھی اور ان کی مبارک انگلی جبہ سے باہر نکل آئی اور سب لوگوں کو نظر آنے لگی جو شیوخ اور ائمہ اس موقع پر موجود تھے ان میں ابو محمد جوینی، ابوالقاسم قسری، اسلعل صابونی اور دیگر لوگ تھے جن کے نام بیان کرنا قدرے وقت طلب ہے۔ ان الفاظ کو سن کر ان میں سے کسی نے نہ کوئی احتجاج کیا نہ اعتراض کیا۔ سب لوگ بہ ہوش و حواس تھے اور شیخ کا اتباع کرتے ہوئے ان سب نے اپنے خرقے اتار پھینکے۔ جب شیخ منبر سے نیچے اترے تو ان کا جبہ اور دوسروں کے خرقے تار تار تھے (انہیں تقسیم کر دیا گیا)۔ تمام شیوخ اس بات پر متفق تھے کہ وہ ریشمین کھڑا (کتنا پارہ) جس پر ان کی مبارک انگلی کا نشان ہے اسے جبہ کے سینے کے حصہ سے پھاڑ کر الگ کر لیا جائے تاکہ آئندہ جو لوگ آئیں جائیں وہ اس کی زیارت کر سکیں۔ اس لئے اسے کپڑے اور استر سمیت، جس صورت میں بھی وہ تھا، علیحدہ رکھ دیا گیا۔ اور وہ شیخ ابوالفتح اور ان کے خاندان کے قبضہ میں رہا۔ جو لوگ دنیا کے گوشے گوشے سے مینہ زیارت کے لئے آتے ان کے روضہ مقدس کی زیارت کرنے کے بعد اس ریشمین کھڑے اور شیخ کی دیگر یادگاروں کے دیدار کے لئے جلتے۔ اور شیخ کی انگلی کا نشان بھی دیکھتے۔ پھر غز کا حملہ ہوا اور وہ مبارک چیز اور ان کی دوسری مبارک اور بیش بہا چیزیں ضائع ہو گئیں۔

نیشاپور کے ایک دولت مند تاجر بو نصر شروانی کو ابوسعید نے اسے مسلک میں

قبول کر لیا۔ اس نے اپنی ساری دولت صوفیوں میں تقسیم کر دی۔ وہ شیخ سے بے پناہ عقیدت کا اظہار کرتا تھا۔ جب شیخ پشاور سے نکل ہو کر مینہ آئے تو انہوں نے بونصر کو اپنا ذاتی سبز کوئی لبوہ (بلچہ) عطا کیا اور کہا کہ ”اپنے دس واپس جاؤ اور میرا پرچم وہاں نصب کرو۔ ان کے ارشاد کے مطابق بونصر شروان واپس گیا اور اس علاقہ کے صوفیوں کا سربراہ اور پیر ہو گیا۔ وہاں اس نے خلیفہ تعمیر کروائی جو آج بھی قائم ہے اور اس کے نام سے موسوم ہے۔ اس خلیفہ میں شیخ کا لبوہ اب بھی محفوظ ہے۔ ہر جمعہ کو نماز کے وقت اس لبوہ کو اس کا خاص غلام عمارت کی ایک بلند جگہ پر آویزاں کرتا ہے۔ جب لوگ جمعہ کی نماز ادا کر کے مسجد سے باہر آتے ہیں تو سیدھے خلیفہ جاتے ہیں اور شیخ کے لبوہ کا دیدار کئے بغیر گھر واپس نہیں جاتے۔ کوئی شری اس رسم سے غفلت نہیں برتتا۔ اگر کبھی اس دیار میں قحط، دبا یا دوسری آفات نازل ہوتی ہیں تو لوگ وہ لبوہ اپنے سر پر رکھ کر باہر میدان میں لے جاتے ہیں اور ساری آبدی باہر نکل آتی ہے اور لوگ بڑے ادب و احترام سے اس کی شفاعت کی دہائی دیتے ہیں۔ پھر اللہ تبارک و تعالیٰ اپنی رحمتوں سے اور شیخ کے اعزاز میں ان آفتوں سے انہیں نجات دلاتا ہے اور ان کی مرادیں پوری کرتا ہے۔ اس دیار کے باشندے کہتے ہیں کہ یہ لبوہ تریاق مجرب ہے اور وہ شیخ کے پیروں کو بہ افراط نذر پیش کرتے ہیں۔ آج بھی شیخ کی ہمت کی برکتوں سے اور لوگوں کی صوفیوں سے بے پناہ عقیدت کی بدولت اس صوبہ میں چار سو سے زیادہ معروف خانقاہیں ہیں جن میں سے درویشوں کو نفل و ناشتہ ملتا ہے۔“

جب ابو سعیدؓ کی شہرت کہ تک پہنچی تو اس مقدس شہر کے شیوخ نے یہ جاننے کے لئے کہ یہ کس قسم کے آدمی ہیں، بو عمر، ثخوانی کو جو ایک جید ریاضت کش تھے اور جو مکہ میں تیس سال سے مقیم تھے، مینہ اس غرض سے بھیجا کہ وہ وہاں سے ابو سعید کے کوار اور ان کی تصوفانہ خوبیوں کی ایک محترم رپورٹ لے کر آئیں۔ بو عمر مینہ گئے اور ابو سعیدؓ سے تحلیہ میں طویل گفتگو کی۔ تین دن کے بعد جب وہ مکہ واپس ہونے کو تھے ابو سعید نے ان سے کہا۔ تم، ثخوان جاؤ۔ تم اس ضلع میں میرے نائب ہو۔ جلد ہی

میں نے قاریوں کے سامنے ابوسعید کی وہ تصویر پیش کی ہے جو قدیم ترین اور معتبر ترین دستویزوں سے ابھرتی ہے۔ ان دستویزوں میں غالباً وہ پیش ایسے ہی نظر آتے ہیں جیسے کہ تھے۔ ان کے سوانح نگاروں میں زور اعتباری تھی اور بلا تدارک بصیرت کا فقدان تھا۔ اس کے لئے ہم ان کی سرزنش نہیں کر سکتے۔ اس لئے کہ ان سوانح نگاروں نے پرستاروں اور عقیدت مندوں کی حیثیت سے لکھا ہے اور ان کی تعینات روایات اور قصوں پر مبنی ہیں جو عقیدہ اور یقین میں ڈوبی ہوئی ہیں۔ ایسے مولو کا خواہ کتنی ہی احتیاط سے تجزیہ کیا جائے کھوٹ یا ملاوٹ پائی جاسکتی ہے۔ تحریروں کے وہ حصے جن میں ابوسعید اپنی ابتدائی زندگی کے حالات، یا مسلک تصوف کو اختیار کرنے اور زمانہ امیدواری و آزمائش کا حال بیان کرتے ہیں ان پر شبہ کی کم گنجائش ہے بہ نسبت ان کی کرامات کی بہت سی حکایتوں اور قصہ کہانیوں کے۔ یہاں خوش عقیدگی ایک اہم کردار ادا کرتی ہے جو کسی قانون فطرت کی پابند نہیں۔ وہ مشکوک لوگ جنہیں ابوسعید نے اپنے مسلک میں ڈھال لیا تھا انہیں بھی یہ یقین تھا کہ معجزات تو رونما ہوتے ہیں۔ لیکن ابوسعید میں معجزہ یا کرامت دکھانے کی صلاحیت تھی اس پر انہیں شبہ تھا۔ وہ صوفیانہ اقوال جو ابوسعید سے منسوب ہیں ان میں ایسی قوت اور آزادی ہے جو نظری تصوف کی گرفت میں نہیں آتی۔ یہ اس بات کی دلالت کرتی ہے کہ ابوسعید اپنی شہرت کے لئے دو باتوں کے مرہون منت تھے۔ ایک تو اپنی پر جوش اور سرگرم شخصیت کے، اور دوسری اپنی ”روحانی قوت“ یا قابلیت کے، جس کے بارے میں وہ بخوبی جانتے تھے کہ کس طرح اس کا مؤثر طور پر اظہار کیا جائے۔ وہ تصوف کے ایک بڑے معلم اور مبلغ تھے۔ ان کے تفکرات کا مولو شلا ہی ان کا اپنا ہوتا تھا لیکن ان کی غیر معمولی اختراعی اور تخلیقی صلاحیت نے ان تمام پرانے عناصر کو یکجا کر کے اور انہیں ایک دوسرے میں ضم کر کے ایک نئے قالب میں ڈھال دیا جو اب ایک بالکل نئی چیز نظر آنے لگی۔ ابوسعید نظریہ وحدت الوجود یا ہمہ اوست کے سرگرم ترجمان اور شارح تھے۔ وہ شاعرانہ خیالات کے بھی حامی تھے۔ حکیمین اور اہل مدرسہ کے خلاف تھے۔ وہ صرف ظاہری شریعت پر زور

دینے کے بھی مختلف تھے۔ ان تمام تصورات اور خیالات کے زبردست ترجمان کی حیثیت سے تصوف کے تاریخی ارتقا میں وہ ایک نمایاں اور ممتاز مقام کے حامل ہیں۔ اس قسم کے تصورات اور خیالات سے متعلق ان کے پیش رو بلخیز، سلطان اور ابوالحسن خرقانی نے پہلے ہی سے بحث چھیڑ رکھی تھی۔ ابوسعیدؒ کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ انہوں نے غالباً دوسروں سے کہیں زیادہ ان تصورات کو ایک واضح شکل دی، جس شکل میں کہ ایران کا متاخر مذہبی فلسفہ آج انہیں ہمارے سامنے پیش کرتا ہے۔ ان کا وہی مخصوص ایرانی مزاج ہے جس کی ہمیں توقع کرنی چاہئے۔ خصوصاً اس امر کی روشنی میں کہ بلخیزؒ، ابوالحسنؒ اور خود ابوسعیدؒ اس خراسان میں پیدا ہوئے اور وہیں اپنی زندگیاں گزار دیں جو ایرانی قوم پرستی کا گہوارہ تھا۔ ابوسعیدؒ نے تصوف کے ایک اور پہلو پر اپنی بہت گہری چھاپ چھوڑی ہے اور وہ ہے خانقاہی نظام کی تنظیم۔^{۴۳} گو انہوں نے کسی سلسلہ کی بنا نہیں ڈالی لیکن وہ جس خانقاہ کے سربراہ تھے اس نے مثالی صوفی تنظیم کا ایک ایسا نمونہ کا خاکہ پیش کیا جس کے مطابق دیگر خانقاہیں بارہویں صدی میں قائم ہوئیں۔ وہ دس اصول یا قاعدے جو ابوسعیدؒ نے ترتیب دئے تھے اور جنہیں ان کی ہدایت کے مطابق قلم بند کر لیا گیا تھا، جن تک مجھے علم ہے، مسلمانوں میں نظم خانقاہی کی پہلی مثال ہے۔

حواشی

- ۱۔ اسرار ۳۴۳
- ۲۔ خلا دیکھئے کتاب الفتح کے مشمولات کا میرا خلاصہ ۶۶ نمبر، قہری کی کشف
الجب ۳۳۳۔ یہ بات جینی ہے کہ قہری نے سلع کی بکریڈٹ نہیں کی۔ ایسا لگتا
ہے کہ ان کا خیال یہ تھا، اور بہت سے صوفیوں نے اس کی حمایت کی کہ سلع بکریڈٹ
کے لئے مناسب نہیں لیکن آزمودہ کاروں کے لئے اچھا ہے۔ رچرڈ ہارٹ مین کی
الکشری دار علی ونگ ٹیس صوفی نمبر ۳۳
- ۳۔ اسرار ۱۵۵
- ۴۔ اسرار ۱۰۹۷
- ۵۔ اسرار ۸۱۰۶
- ۶۔ اسرار ۱۰۱۲
- ۷۔ اسرار ۱۳۱۳
- ۸۔ اسرار ۱۲۹، ۱۲۷، ۱۲۹
- ۹۔ اسرار ۱۲۳۳
- ۱۰۔ اسرار ۱۱۷۷
- ۱۱۔ اسرار ۳۵۵
- ۱۲۔ صاحب رائے
- ۱۳۔ فضول خرمی (اصراف) کی قرآن میں ممانعت ہے (سورہ ۶، آیت ۱۳۲) سورہ ۷
آیت ۳۹ و فیرو
- ۱۴۔ اسرار ۳۳۳۔ اس قصہ کے ایک اور بیان میں کہا گیا ہے کہ (اسرار ۱۵۷۷)
- قصود اور مطلوب ہو گیا۔
- ۱۵۔ اسرار ۱۳۳۳

- ۲۵- اسرار' ۲۳' ۸۱
- ۲۶- اسرار' ۲۸۰' ۳
- ۲۷- اسرار' ۲۹۹' ۲۱
- ۲۸- اسرار' ۳۱' ۲۱
- ۲۹- ابو سعید کے ایک خط کے جواب میں ابن سینا نے جو خط لکھا اس کا عربی متن حالات' ۳۰۵' ۳ میں دیا ہے۔
- ۳۰- اسرار' ۲۵۱' ۲۱
- ۳۱- اسرار' ۲۵۲' ۳
- ۳۲- عطار کی تذکرۃ الاولیاء میں ان کی سوانح دیکھئے (۲۶۱ تا ۲۵۵) ان کے کچھ اقوال کا میں نے اپنی کتاب مرئیس آف اسلام میں ترجمہ کیا ہے، ص ۳۳
- ۳۳- اسرار' ۱۵۵ تا ۱۸۱
- ۳۴- اسرار' ۱۸۱' ۱۸
- ۳۵- اسرار' ۲۰' ۲۱
- ۳۶- اسرار' ۲۵' ۳
- ۳۷- اسرار' ۶۷' ۱
- ۳۸- حالات' ۷۸' ۱۹- اسرار' ۲۳۵' ۳
- ۳۹- اسرار' ۸۰' ۳
- ۴۰- نقیضہ
- ۴۱- اول وقت یعنی میرے خیال میں غلطی زندگی کے آغاز میں۔
- ۴۲- اسرار' ۲۲۱' ۵
- ۴۳- اسرار' ۳۷' ۴
- ۴۴- اسرار' ۲۷۱' ۵
- ۴۵- ۱۶ جے ۳ بتاتے ہیں، مولوی عبداللہ ۴۰۰ کہتے ہیں (معرض آف دی ایمپائر)

سوسائٹی آف بنگلہ جلد ۵ شمارہ ۵ (دسمبر ۱۹۰۹) اور جلد ۷ شمارہ ۱۰ (نومبر ۱۹۱۰) اور ایچ ڈی گریوڈ کے خیال میں یہ تھوڑا ہے (اسی شمارہ میں) (مصنف نے ۱۹۰۳ میں ایک آف پرنٹ دیا جس میں عبداللہ کی تصنیف کو نسبتاً حالیہ کہا گیا ہے۔ لیکن ۱۹۰۳ اور ۱۹۰۴ کی جلد میں مجھے وہ مقالہ نہیں ملا۔ اس کا عنوان ہے "مسمیٰ کو اثر حضرت ابوسعید ابن ابی الخیر" (ابوسعید ابن ابی الخیر کی کچھ نئی رہامیاں)

۳۶۔ ان کے اقوال میں سے ایک قول جو عربی اور فارسی دونوں میں ہے اور اسے ایک دینی بزرگ سے منسوب کیا جاتا ہے، اب معلوم ہوا کہ وہ ولیم جونز کی نظم "ایک نوزائیدہ بچے کے نام" کا ماخذ ہے جس کی میرے خیال میں آج تک نشاندہی نہیں ہوئی تھی (نظم کے مصرعے یہ ہیں:

"اپنی والدہ کے گھٹنوں پر ایک نوزائیدہ بچہ لیٹا ہے۔

تو رہا ہے اور تیرے گرد لوگ ہنس رہے ہیں

اسی طرح تو اپنی آخری اور ابدی نیند میں لیٹا ہے، پرسکون

خاموش اور مسکراتا ہوا جبکہ تیرے گرد لوگ رو رہے ہیں

اس کی اصل نثری ہے اور اس طرح ہے: "تو روتا ہوا پیدا ہوا تھا جبکہ تیرے

مصلحین ہنس رہے تھے۔ مسکراتے ہوئے مرنے کی کوشش کر کہ تیرے مصلحین

روئیں۔" (اسرار، ۳۱۷، ۳۱۸)

۳۷۔ اسرار، ۳۷۳، ۳۷۴

۳۸۔ اسرار، ۳۷۳، ۳۷۴

۳۹۔ اسرار، ۳۷۵، ۳۷۶

۴۰۔ اسرار، ۳۸۰، ۳۸۱

۴۱۔ اسرار، ۳۸۸، ۳۸۹

۴۲۔ اسرار، ۳۸۳، ۳۸۴

۴۳۔ اسرار، ۳۸۱، ۳۸۲

- ۳۴- اسرار' ۳۸۴' ۸
- ۳۵- اسرار' ۳۸۴' ۸
- ۳۶- اسرار' ۳۸۰' ۶
- ۳۷- اسرار' ۳۸۰' ۹
- ۳۸- اسرار' ۷۴' ۳۳
- ۳۹- اسرار' ۴۴' ۳
- ۴۰- اسرار' ۹۷' ۸
- ۴۱- اسرار' ۳۸۳' ۱۵
- ۴۲- اسرار' ۳۸۵' ۳
- ۴۳- اسرار' ۷۶' ۱۱
- ۴۴- اسرار' ۷۴' ۳ (ترجمہ میں تلخیص ہو گئی)
- ۴۵- بندگی (عربی : عبودت) انسان کا بحیثیت غلام کے اپنے آقا سے تعلق۔ آر' ہارٹ مین ص ۵
- ۴۶- اسرار' ۴۲۰' ۸
- ۴۷- اسرار' ۴۰۳' ۳
- ۴۸- اسرار' ۳۳۸' ۳
- ۴۹- اسرار' ۷' ۷۔ غالباً اسی وجہ سے ابوسعید نے صیغہ امر کو چھوڑ کر صیغہ غائب کا استعمال کیا (اسرار' ۶۸' ۴) وہ ہمیشہ یوں کہا کرتے تھے "جیسں بلیدہ کرو" (ایسا کرنا چاہئے) نہ کہ یوں جیسں بکن (ایسا کرو)
- ۵۰- اسرار' ۳۸۷' ۹
- ۵۱- اسرار' ۴۰۸' ۳
- ۵۲- اسرار' ۳۹۸' ۱۰
- ۵۳- اسرار' ۴۰۹' ۷

- ۱۵۴۔ اسرار' ۳۳۳' امر اور ارادہ کے فہیات کی مکمل بحث کے لئے دیکھئے
ہیگن کی ادارت کردہ۔ کتاب القواسم' ص ۳۵
- ۱۵۵۔ اسرار' ۳۳۸' ۲
- ۱۵۶۔ اسرار' ۳۸۸' ۲
- ۱۵۷۔ دیکھئے میری تصنیف ہیگن آف اسلام' ص ۲۳ الخ
- ۱۵۸۔ اسرار' ۲۵۹' ۵
- ۱۵۹۔ اسرار' ۳۸۰' ۱
- ۱۶۰۔ اسرار' ۳۹' ۳
- ۱۶۱۔ اسرار' ۳۰۶' ۱۷
- ۱۶۲۔ اسرار' ۳۸۲' ۹
- ۱۶۳۔ اسرار' ۳۰' ۲
- ۱۶۴۔ اسرار' ۳۵۹۹' ۱۵
- ۱۶۵۔ اسرار' ۳۹۹' ۳
- ۱۶۶۔ اسرار' ۳۹' ۳
- ۱۶۷۔ دیکھئے ہیگن آف اسلام' ص ۳۰
- ۱۶۸۔ حالات' ۵۶۱ - اسرار' ۲۳۳' ۵
- ۱۶۹۔ دی ربلی جس ایچی چو ایڈلائف ان اسلام' ص ۳۹
- ۱۷۰۔ اسرار' ۳۲۹' ۲
- ۱۷۱۔ مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ قیامت کے دن تک جو کچھ ہونے والا ہے وہ ایک اور
میں لکھا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے تخت کے نیچے رکھی ہے۔
- ۱۷۲۔ حالات' ۳۹۹ - اسرار' ۳۳۲' ۳
- ۱۷۳۔ اسرار' ۳۲۹' ۵
- ۱۷۴۔ دیکھئے ص ۳۰

۷۵- اسرار، ۲۳۸، ۷۷

۷۶- اسرار، ۲۳۳، ۷۸

۷۷- اسرار، ۱۳۸، ۱

۷۸- فلک ایک ہنس رہی ہوتی ہے جس میں ہر ہندہ دئے جاتے ہیں جب ٹکوں پر
 ڈنڈے مارنے ہوتے ہیں۔ یہ الفاظ برفلک، بلاشبہ اس پر توشیح امید ہم کی کیفیت کی
 طرف اشارہ کرتے ہیں جس میں وہ وہ شگک اپنے تجویزوں کے نتیجہ کا انتظار کرتے
 ہیں۔

۷۹- اسرار، ۲۳۰، ۹

۸۰- میں نے اس رہائی کا ترجمہ کرنے کی کوشش نہیں کی۔ اس کا مفہوم سادہ اور
 صاف ہے لیکن کچھ ترجمہ کی مشکلات ہیں۔ (وہ رہائی اس طرح ہے:
 ”من داغی و غم دا شتم ہے کم
 وہ کوزہ غریہ ام پارا کم

مردمدا مانہ زیر ماندست و نہ بم
 تاکے گوئی قلندری د غم غم
 (مدی)

۸۱- ابوسعید کے سب سے بڑے بیٹے۔

۸۲- اسرار، ۹، ۸

۸۳- اسرار، ۱۲۸، ۱۱

۸۴- اسرار، ۲۳۰، ۸

۸۵- اسرار، ۳۷، ۵

۸۶- اسرار، ۶، ۴

۸۷- فرقہ پھاڑنے اور اس کو تقسیم کرنے سے مراد برکت تقسیم کرنا ہے جو ان میں
 سرائت کے رہتی ہے کیونکہ انہیں ایسے شخص نے پنا ہے جو ایک مخصوص مبارک

کینیت میں تھا۔ اس لئے اولیاء کے لباس میں مہربانی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ موازنہ
 کیجئے "ایلی جاہ کا میٹل" (جی۔ ڈی) میکڈونلڈ "جے آر اے الیس" ۱۹۰۲ء ص ۲۰ مزید
 دیکھئے "ریڈ ہارٹ مین" Al-Kunchairi's Darstellung des Sufismus -- ص ۶۱
 فلیو۔

۱۸۸۔ اسرار، ۳۳، ۵

۱۸۹۔ اسرار، ۳۳، ۱۵

۱۹۰۔ اسرار، ۲۹، ۳

۱۹۱۔ موازنہ کریں قزوینی، آثار البلاد (ادارت، دو شش فلٹ) ص ۲۳۱

جاہلی عربوں کی فکری اور فنی زندگی

جاہلی معاشرے میں شعر گوئی کی نوعیت اور حیثیت :

جاہلی عربوں کی ذہنی اور فکری صلاحیت اور ان کے جمالیاتی احساس کا فنی اظہار، تقریباً سب کا سب اوب کی ایک صنف ”شعر“ کی صورت میں ظاہر ہوا تھا۔ یمن اور قدیم زمانے کی شمالی عرب کی ریاستوں کو چھوڑ کر، جن کا تہن اسلام سے بہت پہلے قصہ، پارہ بن چکا تھا، عرب کی قوم لکھنے پڑھنے سے تقریباً نااہل تھی۔ غالباً یہی وجہ تھی کہ جاہلی عربوں میں شاعری کے مقابلے میں اوب کی دوسری صورت یعنی نثری اوب نہ ہونے کے برابر تھی۔ اس دور کی نثر کا جو قلیل سرمایہ ہم تک پہنچا ہے وہ کچھ مشہور خطبات، ضرب الامثال اور حکیمانہ مقولوں پر مبنی ہے اس کے مقابلے میں جاہلی شاعری کا بہت بڑا حصہ ضائع ہو جانے کے باوجود بھی اسکا سرمایہ اتنی وافر مقدار میں موجود ہے جس سے ہم اس دور کے عربوں کی ذہنی و فکری زندگی، ان کے تصورات و محسوسات، انکی تمنائیں اور خواہشات، ان کے شب و روز کی مشغولیات اور انکی محدود زندگی کی اہم حقیقتوں سے باخبر ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ مشہور قول ”لن الشعر دیوان العرب“ (بے شک شاعری عربوں

کی زندگی کا راز ہے۔) اسی حقیقت کی ترجمانی کرتا ہے۔ لیکن خود شاعری کے میدان میں بھی قصیدہ، مرقیہ، رجز، قطعہ اور مثنوی اشعار کے علاوہ دوسری بعض اہم مثنویں مثلاً مثنوی یا رزمیہ سے جاہلی عربوں کی جی دامن، بلکہ ان کے درمیان موجود شعری مثنویں کا بھی اپنا مخصوص انداز، ہمیں ان کے طرز فکر اور بعض طبی خصوصیات کا پتہ دیتا ہے۔

جاہلی ادب کے موجودہ سرمایہ کے مطالعہ سے یہ بات بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ اس دور کے عربوں کا طرز فکر، قوت احساس اور اثر پذیری کی صلاحیت ایک مخصوص انداز کی حامل تھی۔ ہم اگر مختصراً اس کی وضاحت کرنا چاہیں تو کچھ اس طرح کریں گے کہ جاہلی عرب اپنے سرمایہ ادب کے آئینے میں، محسوسات کا اسیر، زندگی کے مادی حقائق میں مستغرق اور اپنے بدویانہ ماحول اور اس میں پائی جانے والی چیزوں تک محدود مفلوج ہوتا ہے۔ اس کا انداز فکر بہت سطحی اور مادی لگتا ہے اور ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا شعور محسوس سے غیر محسوس، ظاہر سے باطن، کثرت سے وحدت اور لفظ کی فراوانی سے معنی کی فراوانی تک کا سفر کسی خاص درجے میں نہیں طے کر سکا تھا۔ اس کی فکری صلاحیت سبب سے مسبب اور جز سے کل تک پہنچنے اور منطقی ترتیب جیسے امور سے بہت کم آشنا تھی۔ یہی وجہ ہے کہ ہمیں جاہلی عربوں میں کسی باقاعدہ فلسفہ، مذہبی اساطیر، دینیات یا کسی بھی عقلی علم کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ اگر عملی زندگی کے تقاضوں کے تحت اور موروثی تجربوں کے نتیجے میں ان کے درمیان موسم اور ستارہ شناسی سے متعلق کچھ معلومات اور بعض امراض کے لئے گھریلو علاج کے قسم کا کچھ طب رائج بھی تھا تو اس کو باقاعدہ علم کا درجہ اس لئے نہیں دیا جاسکتا کہ اس میں علت اور معلول، دوا اور مرض کی فضا، یا کسی ستارہ کے ظاہر ہونے اور موسم کی تبدیلی کے درمیان کسی منطقی رشتہ اور اصول سے واقفیت کا کوئی اظہار نہیں ملتا۔ جاہلی عربوں کی مذکورہ بالا طبی خصوصیات کی ہی وجہ سے ہمارے خیال میں ان میں نہ صرف یہ کہ کسی طرح کے عقلی علوم اور وافر نثری ادب ترقی پذیر نہیں ہو سکا، بلکہ شعری ادب میں بھی مثنوی، رزمیہ یا ڈرامہ جو

خیال اور فکر کا تسلسل، واقعات کی ایک مکمل تصویر اور منطقی ترتیب کے طالب ہیں۔ وجود میں نہیں آسکے۔ اس کے برخلاف جالبی عربوں کی طبیعت جزئیات کی تصویر کشی میں، تشبیہات و ترکیبوں کے تنوع اور اپنے محدود دائرے سے متعلق الفاظ کے گونا گوں استعمال میں اپنی زبان اور زبانِ دہلی کے جوہر دکھائی دیتی تھی۔ ان کی فطرت بسرعت پہچان پذیر اور برا کیجھ ہو جانے والی، جذباتی اور متعصب و تنگ نظر تھی۔ کسی محدود خیال، کسی جزئی تصور، کسی ایک عمل، کسی ایک شے، کسی ایک یاد یا ایک منظر سے جالبی عرب بے انتہا متاثر ہو سکتا تھا اور اگر وہ شاعر ہو تو اس کو بخوبی شعر کے جلد میں داخل کر سکتا تھا۔ لیکن یہ عرب طبیعت کی انتہائی اثر پذیری اور حساسیت تھی کہ اس شعر کو سن کر اس کے دوسرے ہم قوموں پر بھی ویسی یا اس سے بڑھ کر احساس طاری ہو سکتا تھا۔ ایک عیسائی عرب مؤرخ کے الفاظ میں:

”شاید دنیا میں کوئی قوم شعر و ادب کے سلسلے میں ایسے جوش و جذبے کا اظہار کرنے یا لکھے اور بولے گئے الفاظ سے اتنا متاثر ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی جتنا کہ عرب قوم۔ (اور) شاید کوئی زبان اپنے بولنے والوں کے ذہنوں پر اتنے مکمل طور پر اثر انداز نہیں ہو سکتی جتنا کہ عربی زبان!“

کلام و بیان یا مختصراً لفظ سے متاثر ہونے کی یہ خصوصیت جو آج بھی عرب قوم کی ایک نمایاں خصوصیت ہے، جالبی عرب میں ان کے اندر بدرجہ اتم موجود تھی۔ جالبی عرب معاشرے میں ایک فصیح مقرر (خطیب) یا اس سے بھی بڑھ کر ایک شاعر کو قدر و منزلت کا جو اعلیٰ مقام حاصل تھا وہ عربوں میں اعجازِ کلام کی اہمیت اور تاثیر کے پس منظر میں ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ چنانچہ یہ حقیقت ہے کہ شاعر کو اپنے قبیلہ کا رئیس نہیں ہونا تھا یا ہر رئیس قبیلہ کے لئے شاعر ہونا ضروری نہیں تھا، لیکن ایک قابل ذکر شاعر اپنے قبیلہ کے معزز ترین لوگوں میں سے ہونا تھا جس کو قبیلہ کے ہر معاملے میں دخل حاصل ہوتا تھا اور جس کی رسائی اہم ترین مشوروں اور مخصوص ترین خطوں تک ہوتی تھی۔ لہذا اس

لئے تھا کہ جلیلی شاعر صرف اپنے کلام سے لوگوں کو متاثر کرنے والا یا ذہنی تفریح کا سامان مہیا کرنے والا نہیں تھا بلکہ ذہنی و فکری زندگی کے کسی اور اظہار کی غیر موجودگی میں ایک شاعر اپنے قبیلہ کے ضمیر، اس کی روح، اور فکر کا سب سے بڑا ترجمان تھا۔ وہ ان روایات، قدروں اور معیاروں کا امین، محافظ، معلم اور مبلغ تھا جو کسی قبیلہ کو جان سے زیادہ عزیز ہوتی تھیں اور جو اس کی اجتماعی اور انفرادی زندگی کے لئے رہنمائی کا کام کرتی تھیں۔ ایک شاعر اپنے قبیلہ کا منورخ، ان کے کارناموں کا ڈھنڈورچی، ان کے انساب کا ماہر، زبان دیوان کے معرکوں میں ان کے دشمنوں کا جواب دینے والا اور خطرناک موقعوں پر اپنے قبیلہ والوں کی ذہنی و جذباتی رہنمائی کرنے والا ہوتا تھا۔ جلیلی دور کے عرب معاشرے میں ایک شاعر کی تقریباً مافوق الفطرت حیثیت اور عظمت کا اندازہ ان لوگوں کے اس عقیدہ سے لگایا جاسکتا ہے کہ ان کے خیال میں ہر شاعر کے قبضہ میں ایک جن ہوتا تھا جو ایسا فصیح و بلیغ اور پراثر کلام اس کے دل و دماغ میں ڈالتا رہتا تھا۔ مگر آخر جلیلی شاعر اپنی اس قدور الکلامی اور اپنے ہم قوموں کے دل و دماغ کو متاثر کرنے کی اس غیر معمولی صلاحیت کو کن موضوعات، کن قدروں اور زندگی و موت کے کن قصورات کو پیش کرنے کے لئے استعمال کرتا تھا؟ اس کی عمومی التوا طبع، اس کے مزاج اور طرز فکر کا کسی حد تک اندازہ تو ہم کو مندرجہ بالا گفتگو سے ہو گیا۔ آئیے اب دیکھیں کہ اس کا فکری مواد اور ماحصل کیا تھا۔

جلیلی شاعری کے موضوعات

اگر دیکھا جائے تو اپنے ماحول کے تقریباً یکساں قدرتی مناظر، خارجی زندگی سے حلقہ مہمہ اشیاء اور گنے چنے جانوروں (خصوصیت سے اپنی سواری کے جانوروں) اور پرندوں کے تذکرے اور عشق و محبت کے روایتی قصور کو طرح طرح کی نئی نئی تشبیہات و استعارات کے ذریعہ لوا کرنا جلیلی شاعری کا محض ظاہری اور نہایت سطحی پہلو تھا۔ اس کا دوسرا زیادہ دقیق، زیادہ موثر اور حلوی پہلو ان موضوعات سے حلقہ تھا جو جلیلی سراج کی

قدروں، اعلیٰ معیار اور قاتل قدر زندگی کے تصور کو پیش کرتے تھے۔ یہ تصورات اور موضوعات، جن کو بعض مستشرقین نے جاہلی دور کی ایک جامع اصطلاح ”مُروۃ“ میں منحصر بتایا ہے، عبارت تھے چند ایسی خصوصیات اور صفات سے جن کا حتی الامکان حصول جاہلی عربوں کا مستثنائے زندگی تھا اور جن کی تکرار جاہلی شاعری کا سرمایہ ہے۔ ان خصوصیات میں سرفہرست شجاعت اور بہادری تھی۔

شجاعت اور بہادری

اس سے قبل ہم اس موضوع پر تفصیلی گفتگو کر چکے ہیں کہ کس طرح بعض جغرافیہ دانوں اور مورخوں کے نقطہ نظر سے بدویانہ زندگی کا مخصوص ماحول اور ضروریات کچھ خاص قدروں کو پیدا کرنے اور بڑھالوا دینے کا سبب بنتے ہیں۔ اب یہاں ہم دیکھیں گے کہ کس طرح وہی قدریں جاہلی شاعری کا موضوع اور مواد بن رہی ہیں اور کس طرح جاہلی شاعری ان کو زندہ رکھنے اور اپنے معاشرے میں پھیلانے کا سبب تھی۔ چنانچہ پہلی بحث کے دور ان ہم نے مثل کے طور پر شجاعت اور بہادری کی صفت کا ذکر کیا تھا اور دکھایا تھا کہ کس طرح بدویانہ طرز زندگی اور اس کے مخصوص حالات فطری طور پر اس ماحول میں رہنے والوں کے اندر شجاعت اور بہادری کی صفات کو بڑھالوا دینے کا سبب بنتے تھے۔ اب جاہلی شاعری کے ذریعہ اس دور کے عربوں کی ذہنی و فکری زندگی کے مطالعہ میں بھی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ان قدروں میں جو جاہلی عربوں کی زندگی کا اعلیٰ معیار متعین کرتی تھیں شجاعت اور بہادری سب سے ممتاز حیثیت رکھتی تھی۔ اس حقیقت کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ جاہلی شاعری کا سب سے مشہور انتخاب جس کا نام بھی شجاعت و بہادری کی صفت (حماسہ) کی دین ہے۔ اپنی عظمت کے تقریباً آدھے سے کچھ کم صفحات میں صرف پہلے باب، الحماسہ کے لئے وقف ہے اگرچہ اس کے بعد کے دوسرے نو ابواب بھی اس صفت کے تذکرے سے خالی نہیں ہیں۔ دو ابواب، الحماسہ کا، ایک خصوصیت یہ ہے کہ ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳

غیر معروف اور غائب قبیلوں کے عوام شاعروں اور بلوروں میں سے تھے جن کے اشعار یا تذکرے جاہلی لوہ کے دوسرے مجموعوں میں نہیں پائے جاتے اس سے یہ اندازہ بھی لگایا جاسکتا ہے کہ جاہلی دور میں شاعری کا مذاق عرب کے کسی خاص حصے یا کچھ خاص قبیلوں یا سلاج کے صرف کسی مخصوص طبقے سے ہی متعلق نہیں تھا بلکہ عرب کے ہر حصے میں جاری و ساری اور جاہلی معاشرے کے ہر طبقے میں عام تھا۔ اور جن جذبات و خیالات کا اس شاعری میں اظہار ہے وہ بھی عرب معاشرے کی عام خصوصیت تھے۔ مثل کے طور پر دیوان الحماس کے ایک غیر معروف شاعر اُنیف بن زُہَیْن البُشَیْلی کے چند اشعار دیکھئے جو دشمنوں کے مقابلے میں اپنی قوم کی بلوری بیان کرتے ہوئے کہتا ہے:

جَمَعْنَا لَكُمْ مِنْ حَتَّى عَوْفٍ وَمَالِكٍ
كِتَابَ يُرَدِّ الْمُقْرِفِينَ نَكَلَهَا

(اے دشمنو) ہم نے تمہارے لئے (اپنے) عوف اور مالک کے قبیلوں سے ایسے جتنے جمع کر لئے جو (تم جیسے) دو ظلوں کو ہلاکت کی سزا دیتے ہیں
فَلَمَّا أَتَيْنَا السَّفْحَ مِنْ بَطْنِ حَائِلٍ
بَحِيثٌ تَلَاقَى طَلْحَهَا وَسَيَالُهَا
پھر جب ہم بطن حائل (مقام) کے پاس پہاڑ کے دامن میں پہنچ گئے جہاں
جہل اور طح کے درخت لے جے کھڑے ہیں۔

دَعُوا لِنَزَارٍ وَاتَّمِمْنَا لِطَبِئٍ
كَاسِدُ الشَّرَى قِلْعُهَا وَنِزَالُهَا

تو انہوں نے نزار کے نام کے نعرے لگائے اور ہم نے بوٹے کے جن کی کہ
پیش قدمی اور حملہ شری مقام کے شیروں کی طرح ہے۔

فَلَمَّا التَّقِينَا بَيْنَ السَّيْفِ بَيْنَنَا
لِسَائِلَةٍ عَنَّا حَفَوِ سُوَالُهَا

پھر جب ہم میں جنگ شروع ہو گئی تو کھوار نے (دواری شہادت و بلوری کی)

ہمارے بارے میں اصرار کر کے پوچھنے والی کے لئے واضح کر دیا

وَلَمَّا تَنَلَقَوْا بِالرِّمَاحِ تَضَلَّعْتُ
صُلُورُ الْقَنَا مِنْهُمْ وَعَلَّتْ نِهَايُهَا

اور جب ہم نیزے لے کر ایک دوسرے کے قریب ہوئے تو نیزوں نے ان
سے اپنی پیاس خوب بجھائی یہاں تک کہ سیراب ہو گئے۔

وَلَمَّا عَصَبْنَا بِالسَّيُوفِ نَقَطَعْتُ
وَسَائِلُ كَانَتْ قَبْلُ سِلْمًا جِبَالُهَا

اور جب تلوار کی باری آئی تو تعلقات کے وہ رشتے جو پہلے جڑے ہوئے تھے
کٹ کر الگ ہو گئے۔

فَوَلَّوْا أَطْرَافَ الرِّمَاحِ عَلَيْهِمْ
قَوَادِرُ مَزْبُوعَاتُهَا وَطَوَّالُهَا

تب وہ مڑ کر اس طرح بھاگے کہ نیزوں کے سرے، خواہ چھوٹے یا بڑے، ان
میں جا گزریں اور ان پر حاوی تھے۔^۳

ان اشعار کا انداز بیان اور ان کی مدح جہلی شاعری کا عام انداز ہے۔ لیکن اگر
کسی کو حماسہ اور شجاعت سے لبریز شاعری کے شاہکار نمونے دیکھنے ہوں تو اس کو عمرو بن
کلثوم اور عترة کے معلقات کا مطالعہ کرنا چاہیے جن میں ان صفات کا بدرجہ کمال اور اعلیٰ
ترین پیمانے پر اظہار ہوا ہے۔

انتقام

شجاعت اور بہادری ہی کی ایک مبالغہ آمیز شکل کا اظہار جہلی عربوں کے انتقام
اور بدلہ کے تصور میں بھی ہوتا تھا۔ انتقام یا ثار سے متعلق دور جاہلیت کے قانون اور
قبائلی زندگی میں اس کی اہمیت کے بارے میں ہم پہلے کچھ گفتگو کر چکے ہیں۔ یہاں صرف
انتقام اور انتقام کرنا چاہتے ہیں کہ اس دور کی شاعری اس پر دلالت کرتی ہے کہ انتقام اور

بدلہ عرب میں جاہلیت کے پورے معاشرے کے لئے تقریباً ایک مذہبی اصول اور اعلیٰ ترین قدروں میں سے ایک قدر کی حیثیت رکھتا تھا۔ پورا سانج جیسے کوتیسا اور آنکھ کے بدلے آنکھ اور کان کے بدلے کان کے اصول پر سختی سے کاربند تھا بلکہ اس سلسلے میں اگر امنٹ کے بدلے پتھر ہو جائے اور اپنے ایک کے بدلے میں دس مرے کے زیادہ آدمی مار دئے جائیں تو اور زیادہ خوشی اور فخر کی بات تھی۔ ایسے معاشرے میں نہ صرف یہ کہ غزوہ درگزر کوئی قاتل تعریف بات نہیں تھی بلکہ وہ ایک ایسی ذلت اور برائی تھی کہ کسی کی بھو اور بدنامی کے لئے اس کی اس خصوصیت کا تذکرہ کافی ہو سکتا تھا۔ چنانچہ دیوانِ الحماۃ میں ایک اور غیر معروف شاعر ایسے ہی ایک موقع پر اپنی قوم سے مدد نہ پا کر ان کی بھو کرتے ہوئے کہتا ہے:

يَجْزُونَ مِنْ ظُلْمِ لَهْلِ الظُّلْمِ مَغْفِرَةً

وَمِنْ اسْلَقِ لَهْلِ الشُّوْعِ اِحْسَانًا

وہ ایسے ہیں کہ زیادتی کرنے والوں کو معاف کر دیتے ہیں اور ان کے ساتھ جو برائی کرے اس کے ساتھ احسان کرتے ہیں۔

كَأَنَّ رَبَّنَا لَمْ يَخْلُقْ لِخَشِيَّتِهِ

سِوَاهُمْ مِنْ جَمِيعِ النَّاسِ اِحْسَانًا

گویا خدا نے اپنے سے ڈرنے کے لئے ان کے علاوہ اور کوئی آدمی ہی نہیں پیدا کئے ہیں۔

ذرا غور کیجئے یہی اشعار جو اسلام کی تعلیمات پر چلنے والے کے لئے قاتل تعریف ہو سکتے ہیں دور جاہلیت کے معیار کے مطابق بدنامی اور ذلت کا سبب تھے۔ اس سے یہ اندازہ بخوبی کیا جاسکتا ہے کہ جاہلیت کے کئی معیار اور اعلیٰ اور بہتر زندگی سے متعلق ان کے تصورات اسلام کے بالکل برعکس تھے اور اسی سے ہم اس مخالفت کے کچھ اسباب سراغ لگا سکتے ہیں جو قریش مکہ اور بعد میں بدوی قبیلوں کو اسلامی تعلیمات سے تھی۔ انتقام کے سلسلے میں کسی طرح کی رعایت اور نرمی کے ذلت اور عار ہونے کا تصور

نے کہ اس کے بھائی کی صفحہ لینے پر رضاعی ظاہر کی تھی، کتنی ہے:
 لَمْ نَكُنْ لَكُمْ نَظْلِبُوا بِأَحْيَاكُمْ
 فَذَرُوا السَّلَاحَ وَوَحْشُوا بِالْأَبْرَقِ
 اگر تم اپنے بھائی کا بدلہ میں لے سکتے تو اختیار پھینک دو اور تمہیں دور نکل

جائو

وُحْشُوا الْمَكْحَلَّ وَالْمَجَاسِدَ وَالْبَسُوا
 نَقَبَ النَّسَاءِ فَبَسَ رَهْطَ الْمُرْهَقِ
 اور عورتوں کی طرح سوا لگاؤ اور رنگین کپڑے اور شلواریں پہن لو کہ
 بدترین جماعت مظلوموں اور بے بسوں کی ہے^۶

مندرجہ بالا مثالوں سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ کس طرح جلیلی معاشرے میں
 عورتیں مردوں کو لڑنے بھڑنے پر اکسانے اور اس سے گریز کرنے پر شرم اور غیرت
 دلانے کا کام کرتی تھیں۔

سخاوت اور مہمان نوازی

شجاعت اور انتقام لینے میں مستعدی کے بعد یا اس کے برابر ہی جلیلی معاشرے
 میں سخاوت اور مہمان نوازی کی صفت کو سمجھا جاتا تھا۔ چنانچہ اس دور کی شاعری اور
 الذکر صفت کی طرح شاعروں کی اپنی اور اپنی قوم کی سخاوت، مال خرچ کرنے اور مہ
 نوازی کے ذکر سے بھری ہوئی ہے۔ اور اسی طرح دشمنوں اور چاقین کی جھوٹے
 پردوں کے ساتھ ساتھ کجوسی کا بھی تذکرہ رہتا ہے۔ یہاں یہ چیز بھی یاد رکھنی چاہیے
 جلیلی معاشرے کی دوسری اور قدروں اور معیاروں کی طرح سخاوت میں بھی اعتدال
 استعمال یا عام درجہ کی مہمان نوازی کوئی خاص قابل تعریف بات نہیں تھی۔ ہر
 معاشرے کے ”مروءۃ“ (جوہر مروی) کے تصور میں شامل خصوصیات میں مبالغہ، حد
 گذر جانا یا افراط و تفریط ہی کسی کے دوسروں کے مقابلے میں آگے بڑھنے کا سبب

تھی۔ ان چیزوں میں مسابقت اور ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کی خواہش نے جابی
عروں میں ان مفات کا ایسا تصور پیدا کر دیا تھا جہاں ان محلات میں حد سے گذر جانا ہی
خوبی اور فخر کی بات سمجھی جاتی تھی۔ دیوان المملک کا ایک شاعر الزمر العنسی نبیاً معتدل
انداز اختیار کرتے ہوئے لکھتا ہے:

لَا أُخْفِي لَنَا اللَّيْلُ جَنَّتِي
سَنَا النَّارِ عَنْ سَارِ وَلَا مُتَوَرِّ

میں نے قسم کھا رکھی ہے کہ رات ہو جانے کے بعد اپنی آگ کسی مسافر سے
چُھپی نہیں رہنے دوں گا۔

فِيَا مُوقِدِي نَارِي لِرَفْعِهَا لَعَلَّهَا
تُضَيُّ لِسَارِ آخِرَ اللَّيْلِ مُقْتَبِرِ
تو اے میرے آگ کو بجڑکانے والے (خادم) ذرا اسے اور تیز کر شاید کہ اس
کی روشنی کسی بھوکے پیاسے رات کے مسافر کو لے کر آئے۔

إِنَّا قَالِ مَنْ أَنْتُمْ لِيَعْرِفَ لَهْلَهَا
رَفَعْتُ لَهَا بِاسْمِي وَلَمْ أَتُنْكِرِ
اور جب کوئی (ایسا مسافر) واقعیت حاصل کرنے کے لئے آکر پہنچتا ہے کہ
آپ کون ہیں تو میں فوراً کُل کر اپنا تعارف کراتا ہوں اور ذرا بھی اجنبیت کا
اظہار نہیں کرتا۔

اس طرح ہم اپنے مہمان کی برکت سے رات گزارتے ہیں اور (اس
نوٹ کا)

فَبِتْنًا بِخَيْرٍ مِنْ كَرَامَةِ ضَيْفِنَا
وَبِتْنًا نَهْكَى طَعْمَهُ غَيْرَ مَيْسَرِ
گوشت جو اکیلے مہمان کے لئے (کاٹا گیا) تھا (زائد ہونے کی وجہ سے) تھے
میں نے اس سے بہتر (کرامت) حاصل کی ہے اور اس کا مزہ (بے سہولت) کھا

جالبیت کے آخری دور میں سلطوت کے سلسلے میں بنوئے کے سردار حاتم بن عدی کا ہم تو خیر ضرب المثل ہی بن گیا ہے اور اس سے حلق مبالغہ آمیز فیاضی اور ایثار کے کتنے ہی قصے مشہور ہیں۔ مگر جالبی شاعری کے مجموعوں میں موجود اس کے مختلف اشعار بھی اس کی اس فطری خصوصیت کا اظہار کرتے ہیں۔ مثلاً ایک جگہ وہ کہتا ہے:

أَكْفُ يَدِي عَنْ لَنْ يَنْدَلِ الْتَمَاسُهَا
أَكْفُ صَحَابِي حِينَ حَاجَتُنَا مَعًا

(کھانے پر) میں اپنا ہاتھ روکے رکھتا ہوں کہ کہیں وہ (خوان میں) ساتھیوں کے ہاتھ سے ٹکرانہ جائے کیونکہ اس وقت سب کی ضرورت ایک جیسی ہوتی ہے (سبھی بھوکے ہوتے ہیں اور کھانا محدود ہوتا ہے۔)

أُبَيْتُ هَضِيمَ الْكَشْعِ مُضْطَهِمَ الْحِشَا
مِنَ الْجُوعِ أَخْشَى النَّمَّ إِنَّ أَتَضَلَّعَا

اس طرح میں غلی پیٹ بھوک سے مضطرب رات گزارتا ہوں لیکن سیر ہو کر کھانے میں بدنامی سے ڈرتا ہوں۔

وَلَيْلِي لَا سَتَحِييَ رَفِيقِي لَنْ يَرَى
مَكَانَ يَدِي مِنْ بَجَانِبِ الزَّلْزَلِ أَقْرَعَا

اور میں اس بات میں بھی اپنے ساتھ کھانے والے سے شرمانا رہتا ہوں کہ کہیں وہ دسترخوان پر میرے غلی ہاتھ کو دیکھ نہ لے۔

ایفائے عہد اور امانت

سلطوت اور فیاضی اور ساتھیوں کے لئے ایثار ہی کی طرح ایفائے عہد اور امانت کا بھی جالبی معاشرے میں ایک اعلیٰ تصور تھا اور یہ بھی ان خوبیوں میں شمار ہوتی تھی جو جواں مروی یا ”مروءۃ“ کی شایان شان تھیں۔ جالبی شاعری اور اس دور

کی روایات میں ایسے کئی واقعات کا بیان آتا ہے جس میں ان خوبیوں کی اعلیٰ ترین مثالیں پیش کی گئی ہیں اور جو اس معاشرے کے لوگوں کے لئے معیار کا کلام کرتی تھیں۔ چنانچہ اس طرح کی روایتوں میں سوال بن علویا کا قصہ بہت مشہور ہوا جس کا ایضاً عمد اور امانت حاتم طائی کی سخاوت کی طرح ضرب المثل کی حیثیت اختیار کر گیا تھا۔ چنانچہ عرب کہتے تھے "لَوْ فِی مِنَ السَّمُولِ" یا "وَفَاءُ كَوْفَاءِ السَّمُولِ" اس کا قصہ مختصر کچھ اس طرح ہے کہ سوال بن علویا ایک یہودی رئیس تھا جو مدینہ سے کچھ شہل میں حواء کے مقام پر اپنے قلعہ الحلق میں رہتا تھا۔ مشہور شاعر امراء القیس جو وسطی عرب کے شہلی خاندان کنہہ سے تعلق رکھتا تھا۔ جب اپنے دشمنوں سے فرار ہو کر شام کی طرف بھاگ رہا تھا تو اس نے کچھ عرصہ سمول کے پاس قیام کیا اور جاتے وقت اپنی پانچ زرہیں لمانا اس کے پاس رکھوا گیا تھا۔ امراء القیس کو تو پھر کبھی واپس عرب آنا نصیب نہیں ہوا البتہ شاہ حیو نے جو اس کا پرانا دشمن تھا سمول بن علویا سے وہ زرہیں لینا چاہیں مگر دوسرے کی امانت ہونے کی وجہ سے سمول نے ان کو دینے سے انکار کر دیا۔ اس پر شاہ حیو نے ان زرہوں کو زبردستی لینے کے لئے ایک فوج بھیج دی جس نے آکر سمول کے قلعہ کا محاصرہ کر لیا۔ اتفاق سے سمول کا لڑکا جو شکار کھیلنے گیا ہوا تھا باہر ہی رہ گیا اور محاصرہ کرنے والی فوج نے اس کو پکڑ لیا اور قلعہ کے سامنے لا کر سمول سے پوچھا کہ کیا وہ اس لڑکے کو پہچانتا ہے؟ اس کے اقرار میں جواب دینے پر کہ ہاں یہ اس کا لڑکا ہے فوج کے سردار نے اس سے کہا کہ وہ زرہیں واپس کرنے پر تیار ہے یا اس لڑکے کا خاتمہ کر دیا جائے۔ اس پر سمول نے قلعہ کے اوپر سے جواب دیا کہ میں اپنے مہمان سے کئے گئے عمد کو کسی حالت میں نہیں توڑ سکتا اور نہ ہی اس کی امانت میں خیانت کر سکتا ہوں اس لئے جو دشمنوں کی مرضی ہو وہ کریں۔ چنانچہ اس فوج کے سردار نے اس لڑکے کو وہیں قتل کر دیا۔ اور اس کے بعد محاصرہ اٹھا کر واپس چلا گیا۔ اس سلسلے میں خود سمول کے اشعار کتب الاغانی کی انیسویں جلد

میں دیکھ سکتے ہیں۔

قبائلی عصیت اور وفاداری

اسی سے ملتا جلتا جذبہ جو عربوں کی قبائلی زندگی میں انتہائی سہلہ آئیز صورت میں ظاہر ہوتا تھا وہ اپنے قبیلہ اور قبیلہ والوں سے ہر صورت وفاداری تھی جو اپنی شدت کی وجہ سے خطرناک درجہ کی عصیت کی شکل میں عربوں کی قبائلی زندگی کی بنیاد تھی۔ قبیلہ کی تعریف اور اس کی نوعیت سے متعلق ہم کچھ پہلے گفتگو کر چکے ہیں۔ یہاں جلدی معاشرے میں قبائلی عصیت کے ایک اعلیٰ قدر ہونے سے بحث ہے جس کا اگلا مشہور ضرب المثل مَلِكُ مَكْرٍ ظَالِمٌ لِّوَيْدِئِهِ مَظْلُومٌ (اپنے بھائی کی مدد کر خولہ وہ ظالم ہو یا مظلوم) میں ہوتا ہے۔ بعد میں رسول پاکؐ نے اس کی ایک اسلامی تشریح فرمائی جس سے اس کا مفہوم بالکل بدل گیا۔ البتہ دور جاہلیت میں اس کا پہلا مفہوم ہی رائج تھا۔ چنانچہ قریط بن انیفؒ بنو مازن کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے:

قَوْمٌ بِالْأَشَرِّ أَلْبَسُوا نَاجِيَةً لَهُمْ

طَارُوا إِلَيْهِ فَرَقَابَتٍ وَ وُحْلَةً

وہ ایسی قوم ہیں کہ جب جنگ ان کے لئے اپنی کچلیں ظاہر کر دیتی ہے تو اس

کی طرف اکٹھا اور اکیلے اڑتے ہوئے بھیج جاتے ہیں۔

لَا يَسْأَلُونَ أَحَدًا حِينَ يَنْبُيْهِمْ

فِي النَّتَابَاتِ عَلَى مَا قَالَتْ بَرَهَانَا

اور اپنے بھائی سے جب وہ عصیت کے وقت ان کو آواز دیتا ہے وہ دلیلیں

اور ثبوت نہیں مانگتے (بلکہ کچھ پوچھے بغیر اس کی مدد کے لئے بھیج جاتے

ہیں۔)

لیکن قبائلی و قباہی کا اس سے بہتر اور بے ساختہ اظہار ایک اور جلیلی شاعر اور بلور ذرید بن الصخر کے یہاں ہے۔ جب اس کے قبیلے کی ایک جماعت ایک دھلوے کے بعد اس کے مشورے کے خلاف پڑاؤ ڈالنے پر راضی ہو گئی اور اس کے نتیجہ میں اس کو دشمن کے اچانک حملے سے سخت نقصان اٹھانا پڑا تو ذرید اس واقعہ کو یاد کرتے ہوئے کہتا ہے:

فَلَمَّا عَصَوْنِي كُنْتُ مِنْهُمْ وَقَدْ لَرَى
غَوَابِنَهُمْ وَكُنْتُ غَيْرُ مُهْتَدَى

اور جب انہوں نے میرا کہنا ماننے سے انکار کر دیا تو میں ان کے ساتھ شامل ہو گیا حالانکہ میں انکی غلطی دیکھ رہا تھا اور اپنے شامل ہونے کو بھی غلط سمجھ رہا تھا۔

وَهَلْ أُنَالَا مِنْ غَزِيَّةٍ بِنِ غَوْتُ
غَوْتُ وَ بِنِ تَرَشُدْ غَزِيَّةٍ لَرَشُدْ

میں تو غزویہ کے قبیلے سے ہوں اور غزویہ گمراہ ہو گئے تو میں بھی گمراہ ہو جاؤں گا اور اگر وہ سیدھی راہ چلیں گے تو میں بھی سیدھے راستہ پر رہوں گا۔

مذکورہ بالا محفل کے علاوہ مظلوم کی ادوار قدرت حاصل ہو جانے کے بعد محفل کرنا (دشمن پر غلبہ پانے سے پہلے محفل کرنا بڑی اور عار تھا) طلاق لسانی، شعر گوئی اور خطابت میں سادرت وغیرہ بھی ایسی خوبیاں تھیں جن کے جلیلی شاعری میں کن گائے گئے ہیں اور جو ایک مو کا ل کی شایان شان سمجھی جاتی تھیں۔ ان محفل کو نظر میں رکھتے ہوئے ہم دیکھ سکتے ہیں کہ جلیلی معاشرے میں ایک کامیاب آدمی کا کیا تصور تھا اور اس سلج کا معلم اور دانشور یعنی شاعر اپنے معاشرے میں کن قدروں کو بڑھوا دینے اور پھیلانے کا سبب بن رہا تھا۔ البتہ یہاں ہم اتنا اضافہ اور کر سکتے ہیں کہ جلیلی معاشرے میں مذکورہ بالا قدروں کے علاوہ بعض اور خصوصیات ایسی موجود تھیں جن کا ذکر بھی شاعروں نے بکثرت اور تحریر انداز میں کیا ہے گو ان کو وہ اعلیٰ حیثیت اور محفل

طور پر عیسائی مقام نہیں حاصل تھا جو پہلے ذکر کی گئی خصوصیات کو حاصل تھا۔ ان مؤرخوں کی چیزوں میں شراب نوشی اور اس کے طہقعات، عورتوں سے ناجائز تعلقات اور جوا بازی وغیرہ خصوصیت سے قائل ذکر ہیں۔

جالبی عربوں کی مذہبی زندگی

اسلام سے پہلے عربوں کا مذہب تہذیب کے بالکل ابتدائی درجہ سے متعارف کسی بھی قوم کی طرح بعض انتہائی قدیمی تصورات کا مرکب تھا۔ جس کی تفصیل ہم آگے پیش کریں گے۔ اس میں اس کے ساتھ ساتھ ان کے شمال اور جنوب کی پڑوسی تہذیبوں اور مذہبی روایات کے کچھ اثرات بھی شامل ہو گئے تھے۔ چنانچہ جالبی عربوں کی مذہبی زندگی میں ہمیں دونوں عناصر کا فرما نظر آتے ہیں۔ یہاں ہم پہلے عربوں کے درمیان بیرونی مذہبی اثرات کو پیش کر رہے ہیں پھر ان کے اپنے تصورات کا ذکر آئے گا۔

بیرونی اثرات

جزیرہ نمائے عرب میں بیرونی مذہبی اثرات زر شیعیت یسویت اور عیسائیت کے دو فرقوں یعنی نسطورت اور یعقوبیت کی تبلیغی و سیاسی سرگرمیوں، ان کے بعض مستقل ٹھکانوں اور ان کے خیالات و عقائد کی اشاعت کی صورت میں تھے۔ مثلاً یہودیوں نے نہ صرف شمالی عرب میں حماء، فذک، خیبر، وادی القریٰ اور سب سے بڑھ کر مدینہ میں جو اس وقت یثرب کہلاتا تھا، اپنے مستقل مرکز بنا رکھے تھے بلکہ ان کے اثرات جنوبی عرب میں بھی موجود تھے جہاں بت سے عرب قبیلوں نے یسویت اختیار کر لی تھی۔ جنوبی عرب کے یسویت اختیار کرنے والے عربوں میں سب سے مشہور ذونواس اور اس کا قبیلہ تھا جنہوں نے حضور پاکؐ کی پیدائش سے کچھ پہلے یمن میں ایک یہودی ریاست بھی قائم کرنے کی کوشش کی تھی۔ بہر حال، شمال ہو یا جنوب، دونوں جگہ کے بارے میں

یہ کہنا مشکل ہے کہ وہاں کے یہودیوں میں کتنے پہلی اور دوسری صدی عیسوی میں
 رومیوں کے ہاتھوں فلسطین کی تباہی کے بعد بھاگ کر آنے والے اسرائیلی یہودی تھے
 اور کتنے عرب نژاد قبیلے تھے جنہوں نے اسرائیلیوں کے زیر اثر یہودیت اختیار کر لی
 تھی۔ مدینہ (یثرب) کے یہودیوں کے بارے میں گمان غالب یہی ہے کہ وہ عرب قبیلے تھے
 جنہوں نے یہودیت قبول کر لی تھی گو یہ ہو سکتا ہے کہ شروع میں یثرب میں اگر آباد
 ہونے والوں میں ایک اقلیت اسرائیلی یہودیوں کی بھی رہی ہو جن کے زیر اثر بنو قریظہ،
 بنو نضیر اور قینقاع کے عربوں نے یہودیت کو قبول کیا ہو۔ البتہ یہ زیادہ یقینی ہے کہ
 یثرب پہلے سے یہودیوں کے قبضے میں تھا اور اوس اور خزرج کے یعنی الاصل قبیلے بعد
 میں (تقریباً ۳۰۰ عیسوی کے آس پاس) وہاں پہنچ کر آباد ہوئے۔ ان یہودیوں کے زیر اثر
 عربوں میں بہت سے اسرائیلی نام، تخلیق عالم، رسالت اور آخرت وغیرہ سے متعلق
 تصورات نیز متعدد دینی اصطلاحات جیسے 'جنم'، 'شیطان'، 'ابلیس' وغیرہ کسی حد تک معروف
 ہو چکی تھیں۔

یہودیت ہی کی طرح عیسائیت کے اثرات بھی اسلام سے پہلے عربوں میں کسی
 حد تک پہنچ چکے تھے۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ یہودیت کے مقابلے میں عیسائیوں کی سیاسی
 حیثیت زیادہ مضبوط تھی اور عرب کے شمال اور جنوب دونوں طرف سے یہودی عیسائی
 حکومتیں جزیرہ نمائے عرب کے اندرونی علاقوں پر اپنے اثرات قائم رکھنے کے لئے
 کوشش تھیں۔ چنانچہ اسی مقصد کے پیش نظر اسلام سے پہلے بازنطینی حکومت نے جنوبی
 شام میں عیسائیوں کی سرحدی عرب ریاست کی سرپرستی اختیار کی تھی اور اسی طرح کے
 عزائم لے کر حضور کی پیدائش سے کچھ پہلے حبشہ کی عیسائی حکومت نے یمن میں اپنا
 تسلط قائم کیا تھا جس کے ایک سردار امیرہ نے خانہ کعبہ کو ڈھانے کے لئے مکہ تک
 ہڑتالی کی تھی۔ عرب کے شمال مشرق میں لمبیوں کی ریاست جس کا دارالسلطنت حیو تھا،
 ایرانیوں کی زیر سرپرستی قائم ہوئی تھی اور اس اعتبار سے شروع میں وہاں زردشتی عقائد
 کے ماننے والے بھی موجود تھے۔ مگر اسلام سے دو ایک صدیوں پہلے سے جب مشرقی

شہم اور ان میں فسوری عیسائیوں کا زور بڑھتا چلا گیا اور یونانی علوم میں ان کی مہارت نے خود ایرانی دیہاد میں ان کے لئے ایک باہزت جگہ بنادی تو حیو کی ریاست میں بھی ان کی مقبولیت ہوئی اور فسوری عیسائیت کو وہاں اپنی تبلیغ میں کافی کامیابی ہوئی۔ عرب کی شمالی سرحدوں پر مشرق و مغرب کی طرف ان دو عیسائی مرکزوں کے علاوہ جن میں سے ایک فسوری اور دوسرا (حسانی) یعقوبی مسلک کے تھے، جنوب میں عیسائیوں کا ایک بہت بڑا مرکز نجران میں تھا جنہوں نے اپنی ایک طرح کی شہری حکومت بنا رکھی تھی اور تجارت و زراعت کے علاوہ مختلف طرح کی صنعتوں، خاص طور پر رہنشی چادروں کی بنائی کے لئے مشہور تھے۔ یہ لوگ بھی یعقوبی مسلک کے تھے جیسا کہ ان کے سامنے تنگ سمندر (بحر احمر) کے پار افریقہ میں حبشہ کی ریاست تھی جن سے نجرانیوں کا گہرا رابطہ تھا۔

عرب کے اندر عیسائیوں کے اثرات کو صرف شمالی اور جنوبی ان بڑے مرکزوں تک ہی محدود نہ سمجھنا چاہیے۔ بلکہ اندرونی عرب کے علاقوں اور اس کے صحراؤں اور بازاروں میں ایسے بہت سے عیسائی راہب اور مبلغ مقیم یا گھومتے ہوئے مل جاتے تھے۔ یا تو اپنے عقیدوں اور طور طریقوں کی وجہ سے بڑے عیسائی شہروں میں ٹاپنڈیدہ تھے۔ پھر اپنے مذہبی جذبہ کے تحت مجاہدات اور سخت زندگی کے طلب گار تھے۔ ایسے عیسائی مبلغین سے متاثر ہو کر کبھی کبھی عرب کے قبیلوں میں سے بعض افراد عیسائیت کو قبول کر لیتے تھے۔ ایسے لوگوں میں دور جاہلیت کی بعض مشہور شخصیتیں مثلاً عطلہ اللطالی، قس ابن سلمہ، اُمیہ بن ابی العتلت اور عدی بن زید وغیرہ شامل تھے۔ ان میں سے موخر الذکر تینوں کا جاہلی شاعری اور لوب میں ایک خاص مقام ہے۔ یہودیت کی طرح عیسائیت بھی عربوں کے درمیان مخصوص تصورات و اصطلاحات سے واقفیت کا ایک سبب بنی تھی۔

بہر حال، جزیرہ نمائے عرب میں یہودیت اور عیسائیت اور ایک معمولی حد تک زرہیت کے یہ اثرات غولہ کتنے ہی دخل کیوں نہ ہوں لیکن یہ حقیقت ہے کہ

سرحدی ریاستوں کو چھوڑ کر عام طور پر عربوں نے ان مذاہب کو قیبل کرنے سے انکار کر دیا تھا اور سرحدی ریاستوں یا اندرون ملک کے بعض مرکزوں میں جس محدود اقلیت نے ان کو قیبل بھی کیا تھا اس کی زندگی اور تمدن میں ہم کو ان مذاہب کا مخصوص رنگ نہ ہونے کے برابر نظر آتا ہے۔ چنانچہ اس زمانے میں عربوں میں سے یہودیت اور عیسائیت کے ماننے والے اپنے خیالات اور رہن سہن کے اعتبار سے عرب کے عام بدویانہ تمدن میں ہی رنگے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ اس حقیقت کے پیچھے کئی اسباب ہو سکتے ہیں جن میں سے چند کو مختصراً اس طرح بیان کیا جاسکتا ہے۔

عرب کے مخصوص جغرافیائی حالات اور آب و ہوا کے پیش نظر جس طرح کا بدویانہ تمدن اور طرز زندگی وہاں رائج تھا وہ ایک خاص سطح کی عقلی اور روحانی زندگی کی ہی بنیاد بن سکتا تھا۔ ہلال زرخیز سے اشاعت پذیر مذہب جو نہ صرف اعلیٰ تہذیبی مرکزوں کے پروردہ تھے، بلکہ یونانی فلسفہ کی آمیزش سے عقلیت پسندی کے اعتبار سے دو آہٹ ہو چکے تھے، عربوں کی سادہ طبیعت اور شاعرانہ طرز فکر کے لئے قابل قیبل نہیں ہو سکتے تھے۔ اس کے علاوہ ہر مذہبی روایت کے ساتھ اس مخصوص تمدن کا ظاہری خلل بھی ہوتا ہے جس میں وہ پروان چڑھا ہوتا ہے۔ عربوں کا بدویانہ تمدن اور فوق ان مذہبی روایتوں کے جلو میں شامل شری تمدن کے لوازمات کے ساتھ کسی طرح لگا نہیں کھاتا تھا۔ دوسری طرف ان مذہبی روایتوں کے ساتھ اپنی اپنی مخصوص اڑچسپ بھی تھیں جو عربوں کے درمیان ان کی اشاعت میں رکاوٹ بنتی تھیں۔ مثلاً یہودیوں میں بنی اسرائیل کے چہیدہ قوم ہونے کا عقیدہ اس قدر گہرے طور پر رائج ہو چکا تھا کہ وہ کسی دوسری نسل کے افراد کو، خواہ وہ ان کے مذہب کو اختیار ہی کیوں نہ کر لے، کبھی اولاد اسرائیل (حضرت یعقوب) کے برابر درجہ نہیں دے سکتے تھے۔ یہ عدم مساوات اور کم تر درجہ عربوں جیسی ان بن رکھنے والی آزلو قوم کے لئے کبھی قابل قیبل نہیں ہو سکتا تھا۔ لا ماشاء اللہ۔ اسی طرح عیسائیوں میں ایک تو ان کا دینیاتی ارتقاء خاص یونانی مصلحتوں کی گود میں ہوا جس نے ان کے بنیادی عقیدوں مثلاً تثلیث یا کفارہ وغیرہ میں اتنی عقیدہ اور پابندی کی پیدا کر دی

تھیں کہ خود عام عیسائیوں کے لئے ان کا سمجھنا مشکل رہتا تھا، دوسری طرف عیسائیوں کی باہمی فرقہ بندیوں نے جو خاص طور پر اسلام سے چند صدیاں پہلے سے اپنے پورے زور پر تھیں، ان میں مزید دنیائی مصلحتیں ڈال دی تھیں۔ جس کے سبب وہ عربوں کے ساتھ فکر سے بہت دور کی چیز بن گئے تھے اور عربوں کو متاثر کرنے میں عام طور پر ناکام رہے تھے۔

جاہلی عربوں کا رائج الوقت مذہب

اس پس منظر کے ساتھ اب ہم دیکھتے ہیں کہ ظہور اسلام کے وقت عام طور پر عرب میں رائج اور شائع مذہب کیا تھا اور عملی طور پر ان کی مذہبی زندگی کن بنیادوں پر قائم تھی۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے تو ہمارا سابقہ ان مذہبی تصورات اور عقیدوں سے پڑتا ہے جن کو ہم نے اوپر ”انتہائی قدیمی تصورات“ کے نام سے یاد کیا ہے۔ اور یہ اس اعتبار سے ہے کہ یہ تصورات اور عقیدے اپنے مذہبی ارتقاء کے ابتدائی درجہ میں کم و بیش تمام انسانی گروہوں کا سرکاریہ رہے ہیں اور اب بھی اس دور کے تمدن یا اس کے اجزاء پر مشتمل مذہب کی حامل بہت سی قوموں میں پائے جاتے ہیں۔ جن میں دور جاہلیت کے عربوں کا تعلق ہے ان قدیم مذہبی تصورات میں ”بینوم“ (روحیت)، ”فیشترم“ (اشیاء پرستی)، ”یسوازم“ (ظلم ممنوعات)، ”ماناازم“ (ظلم قوت) اور مختلف دیوی دیوتاؤں کی پرستش پر مبنی مشرکانہ عقیدے خاص طور پر نمایاں تھے۔

”روحیت“ یا ”بینوم“ سے ہماری مراد اس عقیدے اور نقطہ نظر سے ہے جس میں انسان، جاندار اور بے جان تمام مظاہر فطرت کے اندر ایک روح کا فرما دیکھتا ہے۔ چنانچہ جانوروں اور پرندوں کے علاوہ جو بہ آسانی روح کے حامل سمجھے جاسکتے ہیں، یہ عقیدہ درختوں، جمائڑوں، چٹانوں، پتھروں، چاند، سورج، ستاروں، پہاڑوں، صحراؤں، ہوا، بارش، پانی کے چشموں اور کنوؤں وغیرہ جیسی بے جان چیزوں کے اندر بھی ایک روح دیکھتا ہے اور ان کو انسانوں اور جانوروں کی طرح زندہ سمجھتا ہے۔ گویا ”روحی“ عقیدہ

رکھنے والوں کے لئے کائنات کی تمام اشیاء دو پہلو یا رخ رکھتی ہیں۔ ایک ان کا ملوثی یا ظاہری پہلو اور ایک ان کا روحانی پہلو۔

”فیثرم“ کے عقیدے میں ”طاقت“ کا تصور خصوصی اہمیت رکھتا ہے۔ اس عقیدہ کے مطابق بعض اشیاء مخصوص ”طاقت“ یا ”قوت“ کی حامل سمجھی جاتی ہیں اور ان کے نفع یا نقصان کی بنیاد پر ان سے ڈرا اور بچا، یا ان کا احترام یا پرستش کی جاسکتی ہے۔ اسی سے ملتا جلتا تصور ”مانا“ کا ہے۔ اس تصور میں بھی اشیاء یا اشخاص کی مخصوص ”طاقت“ مرکزی حیثیت رکھتی ہے، اگرچہ ”فیثش“ اور ”مانا“ دونوں صورتوں میں یہ ”طاقت“ اشیاء یا اشخاص کی جسمانی حیثیت یا طاقت سے تعلق نہیں رکھتی بلکہ ایک طرح کی روحانی طاقت یا اثر سے تعبیر کی جاسکتی ہے۔ البتہ مانا کی یہ نسبت ”فیثش“ کی طرف انسانی رویہ میں ایک طرح کی شدت اور مذہبی اعتقاد کا عنصر شامل رہتا ہے۔ کسی نہ کسی درجہ میں ”مانا“ تقریباً ہر چیز اور ہر شخص میں موجود ہوتا ہے۔ لیکن اہم شخصیتوں جیسے قوم کے لیڈروں یا پرانے زمانے میں بادشاہوں یا اولیاء اور روحانی شخصیتوں میں یا بعض اشیاء میں یہ غیر مرئی ”طاقت“ یا اثر بہت زیادہ ہوتا ہے اور کم ”مانا“ رکھنے والے عام آدمی کو قریب آنے یا تعلق قائم ہونے پر متاثر کر سکتا ہے۔ ”مانا“ کا ایک پہلو کسی حد تک اسلامی روایت میں ”برکت“ اور ”روحانی طاقت“ کے تصور سے مشابہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ ”مانا“ کے برخلاف ”ٹیو“ واضح طور پر موانعات کے زمرے سے تعلق رکھتا ہے، جس کی خلاف ورزی نقصان دہ اور مسلک ہو سکتی ہے۔ یعنی ”ٹیو“ کے ذریعہ کچھ چیزیں، اشخاص، اعمال یا مواقع، ممنوعہ قرار دئے گئے ہوتے ہیں اور ان کی خلاف ورزی کچھ ایسی قوتوں اور نظام کو متاثر کرتی ہے جس کا نتیجہ خلاف ورزی کرنے والوں کے لئے معزیا سنگین صورتوں میں مسلک بھی ہو سکتا ہے!

جانبی عربوں کے عقیدوں اور مذہبی زندگی میں مذکورہ بالا بھی قدیمی تصورات اور نظریات کی مثالیں ملتی ہیں۔ مثلاً ”نیہرم“ اور ”فیثرم“ کا تصور ان کے مختلف پنہاؤں، کنوؤں، چشموں یا مختلف درختوں کے مقدس اور پابک ہونے کے عقیدہ میں

پلایا جاتا ہے۔ زم زم کا چشمہ جلی دور میں بھی مقدس سمجھا جاتا تھا اور لوگ اس کا پانی
 ترکانے جاتے تھے اور عربوں اور دوستوں میں تقسیم کرتے تھے۔ اسی طرح حلد کے
 مقام پر غنط کا عار تھا چنانچہ لیل نکرہ اور دوسرے قبیلے عربی کے نام کی قربانیاں دیتے
 تھے۔ وہیں پر عربی کے مقدس درخت بھی تھے جن پر نذر و نیاز کی شہیاد لٹکائی جاتی
 تھیں۔ طائف کی دیوی لقات کا مندر جس کی بنو ثقیف خصوصی طور پر عبادت کرتے
 تھے، ایک مریع چٹان تھی۔ اسی طرح ازد قبیلہ کے بنو الحارث، ذشری مائی دیوتا کو ایک
 چار فٹ لمبائی اور دو فٹ چوڑی کلمے پتھر کی چٹان کی شکل میں پوجتے تھے۔ بل کنوؤں
 اور چشموں کا دیوتا تھا اور دور جاہلیت میں اس کی پرستش کا اثر اسلامی دود کی ایک فقہی
 اصطلاح میں بھی باقی رہ گیا جس میں جل کی سیراب کردہ زمین "ماسقی بالبعل" سے
 مراد کنوؤں سے سنبھلی گئی زمین (بالقتل بارانی زمین) کے ہوتے ہیں۔ "نیزم" اور
 "بیشم" سے متاثر تصورات میں ہی ہم جاہلی عربوں کے اس طرح کے عقیدوں کو بھی
 شامل سمجھ سکتے ہیں کہ خون اور ہوا میں جان ہوتی ہے۔ یا اسف اور ناکلہ پہلے گوشت
 پوست کے انسان تھے پھر پتھر کے ہو گئے۔ یا گوہ پہلے انسان تھی پھر قلب مہیت ہو کر
 جانور بن گئی۔ اسی طرح وہ یہ بھی مانتے تھے کہ حضرت موت میں ایک قبیلہ ہے جس کے
 افزو لیام قلم میں بھیڑیوں کی شکل میں تبدیل ہو جاتے ہیں، یا کجور کا درخت جانداروں
 کی طرح ہوتا ہے، وغیرہ۔

"ثیو" کا تصور یوں تو جاہلی عربوں کی زندگی کے تقریباً تمام پہلوؤں کو محیط تھا مگر
 اس کا سب سے نمایاں اظہار "جنی" یا "حرم" کے نظریہ میں ہوتا تھا۔ اس تصور کے
 مطابق ایسی تمام جگہوں کے آس پاس جس کسی دیوی دیوتا وغیرہ کا بت یا اس کی کوئی
 نشانی نصب ہوتی تھی، ایک متعین علاقہ مقدس قرار دے دیا جاتا تھا۔ یہی صورت ایسے
 قدرتی مندر، چٹانوں، چشموں، کنوؤں یا درختوں وغیرہ کے ساتھ بھی تھی جو کسی مخصوص
 قوت کے حامل ہونے یا کسی دیوی دیوتا سے منسوب ہونے کی وجہ سے ایک خاص
 قدر میں اختیار کر جاتے تھے۔ ایسے مخصوص مقامات کی متعین حدود کے اندر اس دیوی

دیوتا یا نجی "حالت" کا خصوصی عمل دخل سمجھا جاتا تھا اور اس مقام پر پائے جانے والے درخت اور جھاڑیاں وہاں رہنے والے یا باہر سے وہاں آنے والے آدمی یا جانور اس علاقہ کے اندر اندر وہاں کے دیوی دیوتا یا خصوصی "حالت" کے زیر حمایت سمجھے جاتے تھے۔ چنانچہ "جئی" یا "حرم" کے اندر تمام جاندار اور درخت و پودے وغیرہ ماموں و محفوظ سمجھے جاتے تھے اور ان کو کسی طرح کا نقصان پہنچانا ممنوع تھا۔ اس اصول کی خلاف ورزی ایسی نجی اور لمبائی طاقتوں کو برا سمجھیہ کر سکتی تھی جس کا نتیجہ خلاف ورزی کرنے والے کے لئے سخت نقصان ہو سکتا تھا۔ چنانچہ طائف میں آلات کا جئی یا نخل میں عزتی کا مقدس مقام یا خود کعبہ کے چاروں طرف حرم کا علاقہ اسی نوع کی مثالیں تھیں۔

"ٹیو" کے سلسلے کی ہی اہم مثالوں میں زمانہ جاہلیت سے متعلق حج کی بہت سی رسومات اور روایات تھیں۔ مثلاً حج کے احکام کے لئے عرب قبیلوں کی "الحلہ" "الحمس" اور "الطلس" میں تقسیم اور پھر مثلاً "الحمس" کا جس میں قریش اور ان کے تجارتی نظام میں شامل قبیلے آتے تھے، ایام حج میں حرم کے اندر جانوروں کا دودھ نہ ٹکانا، گھی یا کھن یا حرم کے اندر کی کوئی نباتات یا اون کے کپڑے نہ استعمال کرنا، اون کاٹنا، نہ سوائے کھالوں کے کسی اور چیز کے سایہ میں بیٹھنا اور نہ اپنے گھروں میں ان کے دروازے سے داخل ہونا، بلکہ اگر ضرورت پڑ جائے تو گھر کے پیچھے سے دیوار میں نقب لگا کر داخل ہونا یا ایام حج میں حرم کی حدود سے باہر نہ جانا وغیرہ شامل تھیں۔ اسی طرح کعبہ کے گرد طواف کے لئے بھی "الحمس" اور ایک روایت کے مطابق "الطلس" بھی اپنے کپڑے پن کر طواف کرتے تھے اور "الحلہ" جو کہ عرب کے قبیلوں کی اکثریت تھی، ننگے طواف کرتے تھے، سوائے اس کے کہ قریش میں سے ان کا کوئی جاننے والا اپنے کپڑے ان کو مستعار دے دے۔ اگر کسی وجہ سے ایسا کوئی شخص اپنے ہی کپڑوں میں طواف کر لیتا تھا تو طواف کے بعد ان کپڑوں کو حرم کے پاس ایک خاص جگہ پر اتار دیتا تھا۔ پھر وہ یا کوئی اور ان کپڑوں کو جو "اللقاء" کہلاتے تھے کبھی

نہیں کھینچ کر رکھا تھا اور ایسے کپڑے وہیں پڑے پڑے سڑک جاتے تھے۔ چنانچہ ورد
بن نوفل لاسدی کا شعر ہے:

کفنی حزنًا کری علیہ کائنات
لقتی بینَ ایلئ الطائفینَ حریمًا

”ٹیو“ ہی کی ٹیلیاں مثالوں میں ”البمرہ“ ”السائبہ“ ”الحامی“ اور ”الومیلہ“ جیسے
جانوروں سے متعلق احکام تھے جن میں سے بعض پر سواری یا ان کے دودھ یا ان کی
طرح کا کوئی فائدہ ان سے اٹھانا ممنوع تھا اور بعض کا گوشت کھانا صرف مردوں کے لئے
جائز تھا اور عورتوں کے لئے ممنوع تھا وغیرہ وغیرہ۔ قرآن پاک میں ان جانوروں سے
متعلق احکام کو منسوخ کرنے کے لئے آیت موجود ہے (المائدہ ۱۴۳)

عرب کے قبیلوں میں اسلام سے پہلے مذکورہ بالا قدیم مذہبی تصورات اور عقیدوں
کی مختلف مثالوں کے علاوہ بت پرستی بھی عام تھی۔ ان بتوں میں بعض انسانی شکل کے
ہوتے تھے جیسے ہبل یا وڈ وغیرہ اور اس صورت میں بیشتر ان کے لئے ”صنم“ کی
اصطلاح استعمال ہوتی تھی یا پھر وہ منقوش یا غیر منقوش پتھر، چٹان وغیرہ ہوتی تھی جن کو
”وثن“ جمع ”لوثنان“ یا ”نصب“ جمع ”انصاب“ کہتے تھے۔ زمانہ جاہلیت کے
مشہور بتوں اور دیوتاؤں میں ہبل، اساف و نائلہ، نہیک و مطعم الطیر،
مناف، قرح، لات، منات اور عزیٰ، الشعری، الشمس، بعل، وڈ، سواع،
یغوث، یعوف، نسر، ذوشری، الخلصہ، الفللس وغیرہ تھے۔ جو عرب کے طول
وعرض میں مختلف قبیلوں کے درمیان پوجے جاتے تھے اور ان کے مقدس مقامات
”جمی“ تک زیارت اور حج کے لئے سفر کئے جاتے تھے۔ اکثر ان دیوتاؤں کے اپنے
مخصوص دن بھی ہوتے تھے جس میں ان کے مقدس استھانوں پر زیارت کا خصوصی مجمع
ہوتا تھا، ان دیوتاؤں کے لئے قربانیاں کی جاتی تھیں اور ان کو نذرانے پیش کئے جاتے
تھے۔ ایسے مخصوص دنوں میں ان معبودوں کی زیارت گاہوں پر میلے جیسی کیفیت ہو جاتی
تھی جس کا ایک اہم پہلو وہ بازار ہوتا تھا جہاں دور اور قریب کے لوگ بیشتر تہولے کے

ذریعے اپنے سلمان کی خرید و فروخت کر لیتے تھے۔ جزیرہ نمائے عرب میں جہاں خانہ بدوشی کی زندگی اور بد امنی کے عام ماحول کی وجہ سے مستقل بازاروں کی صورت ناممکن تھی، دیوی دیوتاؤں کے یہ مخصوص میلے اور ان کی مقدس و محفوظ زیارت گاہیں، مقامی تجارت کے لئے ایک عوہ موقع فراہم کرتی تھیں۔ ان قہیوں اور بازاروں کا وجود جہلی عرب کی معاشی زندگی کا ایک اہم اور ناگزیر حصہ تھا۔

حواشی

- ۱۔ ہئی، قلب، کے، ہسٹری آف دی عربس، لندن، ۱۹۷۰ء، صفحہ ۹۰
- ۲۔ اس موضوع کی تفصیل کے لئے دیکھئے گولڈزیئر۔ آگناز، مسلم اسٹڈیز، جلد اول، لندن، ۱۹۶۷ء، صفحات ۳۳-۳۴
- ۳۔ ابی تمام، حبیب بن اوس، دیوان الحماسہ مع شرح ابی زکریا الجبرزی، مصر، ۱۹۶۱ء، جزء الاول، صفحات ۳۵-۳۳
- ۴۔ ایضاً، صفحہ ۷
- ۵۔ ایضاً، صفحہ ۳۳
- ۶۔ ایضاً، جزء الثانی، صفحہ ۲۲۰
- ۷۔ ایضاً، صفحات ۳۳-۳۴
- ۸۔ ایضاً، صفحہ ۲۸۹
- ۹۔ ایضاً، جزء الاول، صفحہ ۷
- ۱۰۔ ایضاً، صفحات ۳۳-۳۴
- ۱۱۔ ۱۔ میزرم، "میشوم"، "مانازم" اور "میسوازم" کی مذکورہ تشریحات کے لئے دیکھئے ایلیاڈ، مرسیا، انسائیکلو پیڈیا آف ریلیجن، نیویارک، ۱۹۸۷ء میں ان اصطلاحات سے جملہ مضامین۔

۳۲۔ مئی 'کلب' کے 'حوالہ مذکور' صفحہ ۷۷ 'بحوالہ یاقوت الحموی' 'معجم البلدان' جلد اول' صفحہ ۴۳۴ اور 'الترغی' 'جانب الخواص' (مرتبہ) ایف۔ و شغلہ 'کاشغری' ۱۸۳۹ء صفحہ ۲۰۰

۳۳۔ الکلبی' ابی المنذر ہشام بن محمد السائب' کتاب الامم' قاہرہ' ۱۹۴۳ء صفحات ۲۰-۲۱

۳۴۔ ایضاً' صفحہ ۲۵

۳۵۔ ایضاً' صفحہ ۲۱

۳۶۔ احمد علی' صالح' محاضرات فی تاریخ العرب' الجزء الاول' بغداد' ۱۹۶۸ء' صفحہ ۲۱۸

۳۷۔ ایضاً' صفحات ۲۱-۲۲

۳۸۔ تفصیل کے لئے دیکھئے ایضاً' صفحات ۲۸-۲۷

فتاویٰ عالمگیری کی تدوین میں علماء جونپور کا حصہ

تیرھویں صدی کے اوائل میں سلطنت دہلی کے قیام کو ہندوستان میں ثقافتی ترقی کے ایک نئے دور کے آغاز سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ترکوں نے مغربی ایشیاء کے تمدن کو بڑی تیزی سے اپنایا، عربی فارسی تمدن نے جو اس وقت عروج پر تھا مراسم اور اچہن سے لے کر ایران تک کی ساری اسلامی دنیا کو اپنی آغوش میں لے لیا تھا۔ ان تمام خطوں کے لوگوں نے سائنس، ادب اور دیگر مختلف علوم و فنون کی ترقی میں نمایاں حصہ لیا۔ عہد سلطنت اور مغل دور حکومت میں سلاطین و بادشاہ کو سیاست، معاشرت، جنگ و دفاع اور دوسری ملکی سرگرمیوں کے اعتبار سے مرکزی حیثیت حاصل تھی اور ملک کی خوشحالی، بدحالی اور علمی و ثقافتی سرگرمیوں کا سارا دائرہ دار سلاطین و بادشاہ پر تھا، علوم و فنون کی ترویج و اشاعت بھی انہیں کی مرہون منت تھی۔ اکثر سلاطین اپنے ثقافتی فرائض کا احساس رکھتے تھے اس لئے ان کے عہد میں مختلف علوم و فنون نے حیرت انگیز ترقی کی۔ دہلی سلطنت اور مغل دور حکومت میں علماء کی قدردانی ہوئی اور انہیں بہت ساری مراعات دی گئیں تاکہ وہ علمی کاموں میں دلچسپی لے سکیں اور علوم و فنون کو فروغ مل سکے۔ ان علماء کی کلاشوں سے ہندوستان میں تفسیر و حدیث اور فقہ و علم فقہ کی

اشاعت ہوئی۔ ہندوستان میں علم فقیر، حدیث اور فقہ کی اشاعت کچھ اس طرح ہوئی کہ یہ ملک دوسرے مسلم ممالک سے کسی بھی طرح پیچھے نہیں رہا۔

دہلی سلطنت اور مغل دور حکومت میں مسلمانوں کے سماجی معاملات اور مسائل کا تعلق فقہ اسلامی سے تھا اس لئے اس عہد میں فقہ کی طرف خصوصی توجہ دی گئی اور فقہ کی بہت ساری کتابیں وجود میں آئیں۔ ہندوستان میں فتویٰ کی تدوین کا کام غیاث الدین بلبن (۸۶۷-۹۲۵ء) کے دور سے شروع ہوتا ہے اور اس وقت سے لے کر آج تک فتویٰ کی تدوین کا کام کسی نہ کسی صورت میں جاری ہے۔ فتویٰ کے جو مجموعے ہندوستان میں تیار ہوئے ان میں سے کچھ ایسے ہیں جو بادشاہ یا امراء کے نام سے منسوب ہیں اور کچھ مصنفین اور مولفین کے نام سے جانے جاتے ہیں ہندوستان میں جو فتویٰ تیار ہوئے ان میں فتویٰ غیاثیہ، فتویٰ قراخانی، قوائد فیوز شاهی، فتویٰ ناتار خانہ، فتویٰ حمادیہ، فتویٰ ابراہیم شاهی اور فتویٰ باری قابل ذکر ہیں۔

مذکورہ فتویٰ کے مجموعے جو کہ اکثر کسی نہ کسی بادشاہ کے نام سے منسوب ہیں انہیں اتنی شہرت نہیں مل سکی جتنی کہ فتویٰ عالمگیری کو جبکہ یہ بھی ایک بادشاہ کے نام سے منسوب ہے۔ فتویٰ عالمگیری کا رواج پانا اور مشہور ہونا ہی اس بات کا ثبوت ہے کہ مجموعہ فتویٰ میں فتویٰ عالمگیری کو جو امتیازات اور خصوصیات کلی طور پر حاصل ہیں وہ کسی بھی فتویٰ کے مجموعہ کو حاصل نہ تھیں^۸۔ اور نگ زیب نے سلطنت کی توسیع اور استحکام کے کاموں کے ساتھ ساتھ علمی و فقہی کاموں کی طرف بھی خصوصی توجہ دی۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے دور میں فقہ کی مشہور کتاب فتویٰ عالمگیری کی تدوین عمل میں آئی اور اسی کے مطابق مسلم عدالتوں کے فیصلے ہوتے رہے برطانوی عہد میں بھی مسلم قوانین کے سلسلے میں اس کتاب کو اہلیت حاصل تھی۔

فتویٰ عالمگیری کی تدوین کے اسباب:

اورنگ زیب جہاں سیاست اور اصول جہاں پائی میں ماہر تھا وہیں اس کے اندر اور

بھی ملا جلتیں موجود تھیں، ایک عظیم ملک کی سربراہی کے ساتھ اسے تقہ فی الدین کا وافر حصہ بھی ملا ہوا تھا۔ اسے ابتدائی سے اس بات کا خیال تھا کہ فقہ اسلامی کی از سر نو تدوین ہونی چاہئے تاکہ جزئیات اور غروعات میں اسلامی احکامات کی پوری پوری رہنمائی حاصل ہو۔ اسی کے پیش نظر اورنگ زیب نے فتویٰ کی تدوین کا ایک جامع منصوبہ بنایا۔ اس کی تدوین کے اسباب بخطور خل، محمد کاظم اور دیگر مورخین نے اپنے اپنے انداز میں بیان کئے ہیں۔ ”پلوشاہ اورنگ زیب کی تمام تر کوشش اس بات پر ہے کہ احکام دین کے بارے میں سب مسلمان اکابر علماء اور ائمہ مذہب حنفیہ کے مفتی بہا مسائل پر عمل کریں لیکن اس میں چند دقیقیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ مسائل کتب فقہ و فتویٰ میں قیموں اور عالموں کے اختلاف کی وجہ سے روایات ضعیفہ علماء کے مختلف اقوال کے ساتھ مخلوط ہو گئی ہیں، دوسرے یہ کہ کوئی ایسی کتاب موجود نہیں ہے جو ان سب مسائل پر حاوی ہو، اس لیے جب تک بہت سی مبسوط کتابیں اکٹھی نہ ہوں اور کسی کو وسیع دستگاہ، کمال استعداد اور احکام فقہ کے علم میں پوری قدرت میسر نہ ہو اس کے لئے حق صریح اور مفتی بہا مسئلہ اور حکم صحیح کا نکالنا ممکن نہیں۔“ اس لئے پلوشاہ نے ارادہ کیا کہ دار الخلافہ کے علماء کی ایک جماعت مقرر کی جائے تاکہ معجز کتابوں اور مبسوط نسخوں سے تحقیق و تدقیق اور غور و خوض کے بعد مسائل کو جمع کریں اور اس طرح ایک جامع کتاب مرتب کریں تاکہ سب لوگ اس کتاب میں سے ہر باب کے مسائل مفتی بہا کو پہنائیں اور، سہولت و صحت نکالیں اور اسلام کے قاضی و مفتی تمام کتابوں متفق و فتروں، اور تمام فتویٰ کی ورق گردانی اور جانچ پڑتال سے مستثنی ہو جائیں۔“

اس مہم کی سرکردگی تحفۂ فضلائی اہم شیخ نظام بہان پوری کے سپرد ہوئی اور ان کے ساتھ دار الخلافہ کے علماء و فضلاء کی ایک جماعت اس کام کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کے لیے مامور ہوئی۔ اس کے علاوہ ہندوستان کے اطراف و اکناف میں جہاں بھی کسی مشہور اور جید عالم کا پتہ ملا اس کو فرماں کے ذریعہ حاضر کر کے اس کام میں شریک کیا

گمیت اور یہ تمام علماء و فضلاء معقول و عقیقہ کے ساتھ اس کام میں مشغول ہو گئے اور اس کام کے لئے جو کتابیں ضروری تھیں سرکاری کتب خانے سے ان کے حوالے کی گئیں۔ اس بڑے کام میں ہر سال سرکاری خزانے سے ایک کثیر رقم خرچ کی جاتی تھی کہ جب یہ کتب مکمل ہو جائے گی تو جہاں بھر کے لوگوں کو تمام فقہی کتابوں سے مستفی کدے گی اور اس نیک کام کا ثواب بادشاہ سلامت کو ملے گا۔

اورنگ زیب نے تدوین کا کام علماء کے سپرد ضرور کر دیا تھا لیکن وہ خود بھی تدوین کے کاموں میں برابر دلچسپی لیتا رہا اور روزانہ دو چار صفحہ خود علمی و تحقیقی نگاہ سے دیکھتا تھا اور اس کی فرد گزاشتوں اور خامیوں پر ملا نظام برہان پوری کو متوجہ کرتا رہتا تھا۔ خود ملا نظام دو چار صفحات روزانہ بادشاہ کو سناتے تھے۔ ایک بار بادشاہ عبارت سن رہا تھا ایک عبارت کچھ گجنگ تھی اور ملا نظام نے حاشیہ اور متن دونوں کو ملا کر عبارت پڑھ دی اس پر اورنگ زیب کو شبہ ہوا اور اس نے کہا ”ایس عبارت چیست؟“ (یہ عبارت کیا ہے؟) ذرا دوبارہ پڑھیں! ملا نظام دوبارہ اسی طرح پڑھ گئے۔ اس پر اورنگ زیب نے وضاحت چاہی تو ملا نظام نے یہ کہہ کر ٹال دیا کہ اس پر نظر نہیں ہے کل تفصیل سے بات ہوگی۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ — عالم گیری کی فقہ پر مبنی نظر تھی اور فتویٰ کی تدوین و تصحیح میں وہ بھی حصہ لیا کرتا تھا۔ فتویٰ عالمگیری کی تدوین و ترتیب کے بعد عالم گیر نے پورے ملک میں حکم جاری کر دیا تھا کہ عدالتی فیصلوں میں اسی کو سامنے رکھا جائے اور اسی کے مطابق فیصلے کئے جائیں۔ اس کے لئے اس نے ہندوستان کے مختلف شہروں اور علاقوں میں دیانت دار، امین اور اہل علم قاضی مقرر کئے تاکہ وہ شریعت کی روشنی میں فیصلے صادر کرنے سے متعلق کسی نوع کی مداخلت یا کمزوری کا شکار نہ ہوں اور ہر معاملے میں دیانت دارانہ تحقیق و تدقیق کے بعد صحیح نقطہ نظر تک پہنچنے کی سعی کریں۔

فتویٰ عالم گیری کو فتویٰ ہندیہ بھی کہا جاتا ہے۔ یہ چھ جلدوں پر مشتمل ہے اور

اپنے موضوع پر یہ بہت جامع، اہم اور مفید کتب ہے۔ اپنی اہمیت اور افادیت کی وجہ سے ہی عرب ممالک شام و مصر خصوصاً قاہرہ وغیرہ میں یہ فتویٰ ہندیہ کے نام سے مشہور ہے۔ یہ عربی زبان میں ہے اور مضامین اور مندرجہ کے اعتبار سے فقہ کی نہایت مفصل کتب ہے۔ اس کی اہمیت پر روشنی ڈالتے ہوئے علامہ سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں کہ ”دُرّ الخیر کے راستے سے جو علماء وارد ہوئے وہ اپنے ساتھ جو علم دین یہاں لائے وہ صرف فقہ دانی کی کتابوں کا پیشارہ تھا کہ اس پر حکومت کے نظام کا مدار تھا اور وہ ملک کے قانون اور سلاطین کے تقرب کا ذریعہ تھا۔ چنانچہ شروع عہد سے اخیر تیوری عہد تک ہندوستان میں فتویٰ اور قانون کے مختلف مجموعے تیار ہوئے جس میں سب سے زیادہ شہرت اور مقبولیت فتویٰ عالم گیری کو حاصل ہوئی۔“ ”سراجو ناتھ سرکار نے اس کتب کی عظمت کا اعتراف ان الفاظ میں کیا ہے : ”آج ہمارے پاس ہندوستان میں مسلمانوں کے قانون کا سب سے بڑا خلاصہ فتویٰ عالم گیری ہے۔ جو نہایت مناسب طور سے اسی کے نام کے ساتھ منسوب ہے اور جس نے بعد کے عہد میں ہندوستان میں اسلامی نظام عدل کو واضح طور پر آسان کر دیا۔“

یہ حقیقت ہے کہ فتویٰ عالم گیری ایک ایسی کتب ہے جس کے ذریعہ ہم اسلام کے ہر پہلو کو اور اس کے تشریحی نظام کو واضح اور نمایاں طور پر سمجھ سکتے ہیں۔ یہ کتب اسلام کے قانون کو اور اسلام کے ہر پہلو کو جاننے کے لئے ایک مفید کتب ہے۔ یہ ہر طرح سے مکمل اور مستحکم ہے۔ اس کتب کا یہ امتیازی وصف ہے کہ جو مسائل تمام کتب فقہ میں پیچیدہ الفاظ میں پائے جاتے ہیں ان کو سہل اور آسان زبان میں لکھا گیا ہے جسے طفل کتب بھی ہسانی سمجھ سکتا ہے۔ یہ کتب انسانی زندگی کے تمام شعبوں کا احاطہ کرتی ہے۔ اس میں جزئیات اور کلیات سے پوری بحث کی گئی ہے۔ اس کی جامعیت و وسعت گیری کا مقابلہ اور دوسرے فتویٰ نہیں کر سکتے۔ اس کتب کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ اس میں فقط حصہ عبادات کو ہی اہمیت نہیں دی گئی ہے بلکہ اس کا حصہ معاملات بھی متحد ضروری تفصیلات اور جزئیات پر مشتمل اور اہم مسائل کو محیط

ہے۔ یہ کتب علماء دین اور فقہاء کرام کی ایک بڑی جماعت کی کوششوں سے معرض وجود میں آئی ہے۔ جو اہل علم اس میں لگے تھے وہ دین اور علم فقہ میں ایک امتیازی شان رکھتے تھے اور عمل کے لحاظ سے بڑے اعلیٰ مقام پر فائز تھے۔ چونکہ یہ کتب انہیں علماء کی ایک پوری جماعت کی علمی کوششوں کا نتیجہ ہے اس لئے اس میں فقہی اعتبار سے فطری کے بہت کم امکانات ہیں۔ یہ کتاب ہدایہ کے طرز پر ترتیب دی گئی ہے اور اس میں انہیں مسائل کا ذکر ہے جو فقہ حنفی کی کتابوں سے ثابت ہیں۔ اس لئے یہ بہت ہی اہم، مفید اور اپنے موضوع پر جامع کتب ہے۔ اس میں مسائل کا امکانی حد تک زیادہ سے زیادہ احاطہ کیا گیا ہے۔ جتنے مسائل اس میں مذکور ہیں سب کو اصل حوالے کے ساتھ کتابوں کے نام کے ساتھ نقل کیا گیا ہے اور اگر کسی دوسری کتاب سے مسئلہ اخذ کیا گیا ہے تو اس کا بھی ذکر کیا گیا ہے۔ لیکن اصل کتاب کی عبارت میں تبدیلی کرنے سے حتی الامکان پرہیز کیا گیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ تدوین و ترتیب میں مسائل کی تکرار اور متن میں حشو و زوائد سے پرہیز کیا گیا ہے۔^{۱۸}

فتاویٰ عالمگیری کی تالیف و تدوین میں عمد اور تک نوب کے تقریباً تمام ممتاز اور مشہور علماء نے حصہ لیا۔ ان علماء کے اخراجات خزانہ شاهی سے پورے کئے جاتے تھے۔ تدوین کے کام میں علماء کی صدارت و سرپرستی شیخ نظام مہاتپوری کیا کرتے تھے۔ اس کام میں کتنے علماء نے حصہ لیا اس کی صحیح تعداد ابھی تک پردہ خفاء میں ہے۔ تلاش و جستجو کے بعد تاریخ کی اہم کتابوں سے جیسے مرآۃ العالم، ماثر عالمگیری، عالم گیرنامہ، فردۃ الناصرین اور مفتب البلباب سے جو نام ملے ہیں ان کی تعداد تقریباً ۲۸ تک پہنچتی ہے جن میں سے چھ علماء جوہور کے تھے جنہوں نے فتاویٰ عالمگیری کی تدوین میں حصہ لیا۔ یہ وہی جوہور ہے جسے فیروز شاہ نے آہلو کر کے مشرقی علاقہ کا دار الحکومت اور دارالعلم بنایا۔ جوہور کی بنیاد کا خیر علمی تھا چنانچہ روز اول ہی سے یہ علم و علماء کا جلاء و ہلوی بنا۔ بعد میں یہاں پر جو سلطنت قائم ہوئی اس کا مزاج بھی سراسر علمی تھا اور اس کے حکمرانوں نے اپنے اپنے دور میں علم اور علماء کی بہترین خدمت کی۔^{۱۹}

سلاطین دہلی، سلاطین شرقی اور مغلی حکمرانوں کا جنہور سے گہرا رشتہ رہا اور نگ زیب کا تعلق بھی سابقہ حکمرانوں کی طرح جنہور سے بنا رہا، مولوی خیر الدین محمد نے تذکرۃ العلماء میں واقعات عالم گیری کے حوالہ سے عالمگیر کے جنہور سے تعلق پر روشنی ڈالی ہے جسے قاضی اطہر مبارکپوری نے اپنی کتاب میں یوں بیان کیا ہے۔

”واقعات عالم گیری میں ہے کہ اورنگ زیب عالم گیر عالم باعمل اور عامل باطمین بادشاہ تھا وہ زیادہ سے زیادہ علماء کی قدروانی کرتا تھا شاہزادگی کے زمانہ سے ہی اس کا خیال رکھتا تھا کہ جنہور علماء و فضلاء اور مشائخ کی کثرت اور طلبہ علوم کے انبوه اور کاسبان فیوض کی زیادتی میں سلاطین شرقیہ کے زمانہ کی طرح رونق پذیر ہو چنانچہ جب وہ بادشاہ ہوئے تو شر جنہور کے مدرسین و مشائخ کے حالات لکھنے کا حکم ناظم جنہور کو دیا اور سوانح نگاروں اور واقعہ نویسوں کو تاکید کی کہ وہ اس جماعت کے بود و باش کے بارے میں معلومات بہم پہنچائیں القصہ اورنگ زیب عالم گیر کے عہد سلطنت میں جنہور گلزار ارم ہو گیا“

جب فتویٰ عالم گیری کی تدوین کا کام شروع ہوا تو اس کے لیے اورنگ زیب نے جنہور کے علماء کی خدمات بھی حاصل کیں جنہور کے جن علماء نے فتویٰ کی تدوین میں اپنی خدمات انجام دیں ان میں ملا جمیل جنہوری، قاضی محمد حسین جنہوری، ملا حامد جنہوری، مولانا جلال الدین مچھلی شری (جنہوری)، شیخ عبدالفتاح صدیقی جنہوری اور قاضی عبدالصمد جنہوری کے نام قائل ذکر ہیں۔ بڑی تلاش و جستجو کے بعد ہم عصر کتابوں میں ان علماء کا اختصار کے ساتھ ذکر مل پایا ہے جسے یہاں تحریر کیا جا رہا ہے۔

ملا جمیل جنہوری:

آپ جنہور کے ایک علمی گھرانے میں ۱۲۵۵ھ میں پیدا ہوئے۔ آپ کے دادا اور

والد اپنے زمانہ کے ممتاز علماء میں سے تھے۔ علمی ماحول میں آپ کی تعلیم و تربیت ہوئی، ابتدائی تعلیم گھر پر حاصل کی اس کے بعد علامہ دیوان عبدالرشید سے مختصر الحلی اور شرح و تفسیر وغیرہ پڑھیں پھر مولانا نور الدین سے درسی کتابوں کے علاوہ انوار العلوم خاص طور سے پڑھنی شروع کی لیکن استاد کے دہلی چلے جانے کے باعث کتب ختم نہ ہو سکی۔^{۲۱} اشتر (۷۸) برس کی عمر پر ۱۳۳۳ھ میں انہوں نے وفات پائی۔ یہ بلا کے ذہین، عمیقی اور اچھی صلاحیت کے مالک تھے۔ قوت ذہن اس درجہ تیز تھی کہ ایک بار کسی کتاب کا متن دیکھ لیتے تو حاشیہ کی طرف رجوع کرنے کی حاجت باقی نہ رہتی۔ جو بھی دقیق مسائل سامنے آتے قوت ذہن سے اس کی گریں کھل جاتیں۔ ان کے استاد اکثر فرماتے کہ ملا جمیل کو علامہ میر شریف اور ملا جلال کے مماثل قرار دیا جائے تو بچا نہ ہوگا۔ ملا جمیل جب دہلی آئے تو ان کی فضیلت کی شہرت اس قدر پھیلی اور علماء پر اتنی ہیبت طاری ہوئی کہ جس حلقہ درس میں چلے جاتے سلسلہ درس موقوف ہو جاتا ایک روز ملا لطف اللہ دہلوی کے درس میں گئے تو وہاں جس کتاب کا درس چل رہا تھا اس سے متعلق کئی سوال کئے اور ملا لطف اللہ ان کا جواب دینے سے عاجز آگئے۔^{۲۲} اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اپنے عہد کے مایہ ناز عالم تھے اور ان کو تمام فنون پر عبور حاصل تھا۔ یہی وجہ ہے کہ دہلی جیسے مہم خیر علاقے میں ان کی پذیرائی ہوئی اور عالموں نے ان کی قدر کی۔ درس و تدریس ان کا مشغلہ تھا، ان کے شاگردوں کی تعداد بہت ہے لیکن ان میں مولوی نظام الدین اور ملک آبادی، نور احمدی، انصاری، نور الدین، جعفر غازی پوری قاتل ذکر ہیں۔ ان کی بے شمار علمی خدمات ہیں جسے قدر کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے۔ فتاویٰ عالمگیری کی تدوین میں بھی ان کا اہم حصہ رہا فتاویٰ کی تدوین میں ان کی شمولیت خاص اہمیت کی حامل ہے اس کے لئے خود عالم گیر نے انہیں منتخب کیا تھا۔ انہوں نے یہ کام بڑی ہی خوش اسلوبی سے انجام دیا۔ فتاویٰ کی تدوین میں شامل ہونا اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ بہت بڑے عالم تھے۔

قاضی محمد حسین جونپوری:

قاضی محمد حسین جونپوری کب پیدا ہوئے اور کبھی علی خان اوسے سے ان کا تعلق تھا؟ اس کا پتہ ہمیں ہم عصر کتابوں سے نہیں ملا اور نہ ہی ان کے باپ دادا کا ہی کوئی ذکر ہم کو ملا۔ جو چند چیزیں قاضی محمد حسین جونپوری کے بارے میں ہمیں ملی ہیں اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ آپ اپنے زمانہ کے مشہور ارباب علم و کمال میں سے تھے۔ شاہ جہاں کی نگاہ جو ہر شناس نے ان کی علمی قابلیت کی وجہ سے انہیں جونپور کا قاضی مقرر کیا تھا جہاں آپ نے مڈتوں خدمات انجام دیں۔ یہ فقہ اور اصول فقہ میں بھی ماہر تھے اور نگ زیب کے عہد میں ان کو منصب سے سرفراز کیا گیا اور الہ آباد کے قاضی مقرر ہوئے اور ایک مدت تک اس عہدے پر کام کرتے رہے۔^{۲۲} بخلاور خاں پر قاضی حسین کا بڑا اثر تھا یہ عالم گیر سے ان کے علم و تقویٰ کی تعریف کرتا تھا۔ ساتویں سال جلوس میں عالمگیر نے ان کو عہدہ احتساب کے علاوہ اور بھی مناصب اور مراتب عطا کئے۔ انہوں نے منہیات اور آلات لو کے دور کرنے اور دین کے احکام کے رواج دینے میں بہت کوشش کی۔^{۲۳} فتویٰ عالم گیری کی تدوین کے وقت اور نگ زیب نے ان کی خدمات لیں اور فتویٰ کا ایک چوتھا حصہ ان کے اہتمام سے مکمل ہوا۔^{۲۴} اس کے علاوہ بھی انہوں نے بہت سے دینی کام کئے لیکن فتویٰ کی تدوین ہی ان کا سب سے اہم دینی کارنامہ ہے۔ بارہویں سنہ جلوس میں وہ محتسب کے عہدے پر بھی فائز رہے۔ عجیب اللہ ندوی نے ماثر عالمگیری کے حوالے سے لکھا ہے کہ بادشاہ نے ان کو یک ہمدی منصب دار مقرر فرمایا تھا۔ رفتہ رفتہ قاضی محمد حسین اعانت و امداد اور اپنی سلیقہ شعازی سے مرتبہ امارت خلی پر سرفراز ہو کر ۷۷ھ میں اس دنیا سے رخصت ہوئے۔^{۲۵} یہ ان خوش نصیب علماء میں سے تھے جنہوں نے فتویٰ کی تدوین میں اپنے علم و تحقیق کے جوہر دکھائے۔^{۲۶} پوری ہی دلچسپی کے ساتھ تدوین کا کام انجام دیا۔

ملا حامد جوہوری :

ملا حامد کا اصلی وطن جوہور تھا۔ یہ شیخ سلطان محمود عثمانی جوہوری کے پوتے تھے۔ شیخ صاحب کا شمار اپنے عہد کے سرور آوردہ لوگوں میں ہوتا تھا۔ ملا حامد کا بچپن جوہور کی علمی فضا میں گزرا۔ عنوان شباب میں جوہور سے نکل کر دوسرے شہروں کا رخ کیا۔ انہوں نے اکثر درسی کتابوں کا مطالعہ سید میرزا ہد کلمی اور دانشمند خاں کی خدمت میں رہ کر کیا۔ یہ اپنی علمی صلاحیت و استعداد کی بناء پر شاہجہاں کے زمانہ میں پلو شاد کے روزینہ دادوں کی فہرست میں شامل تھے۔ عہد اورنگ زیب میں منصب اور تقرب کا شرف حاصل ہوا اور مؤلفین فتاویٰ عالمگیری میں شامل ہوئے۔ شہزادہ محمد اکبر کی تعلیم بھی ان کے سپرد ہوئی انہیں تمام علوم پر دسترس حاصل تھی^{۲۸} آپ بلا کے ذہین تھے اور اہم مسائل کو آسانی سے سلجھا لیا کرتے تھے۔ دینی کاموں کے علاوہ سماجی و ثقافتی کاموں میں بھی دلچسپی لیا کرتے تھے جس کی وجہ سے ان کی بڑی عزت تھی۔

جلال الدین مچھلی شہری (جوہوری) :

جلال الدین جعفری ہاشمی مچھلی شہری، قاضی ثناء الدین جعفری کی نسل سے تھے۔ قاضی ثناء الدین سلطنت دہلی کے زمانے میں مچھلی شہر کے قاضی تھے۔ جلال الدین مچھلی شہر میں پیدا ہوئے اور یہیں پرورش ہوئی۔ ابتدائی تعلیم کیسے اور کہاں حاصل کی؟ ان کے اساتذہ کون تھے؟ ان سب کا ذکر ہم کو عہد زیر بحث کی کتابوں میں نہیں مل سکا۔ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے ابتدائی تعلیم جوہور کی علمی فضا میں حاصل کی ہو اور اس کے مشہور اور جید علماء ان کے استاد رہے ہوں۔ یہ فقہ اور اصول فقہ نیز دوسرے دینی علوم میں مہارت تامہ رکھتے تھے۔ درس و تدریس ان کا مشغلہ تھا جس سے عرصہ تک لوگ مستفیض ہوتے رہے۔ ہم عصر تاریخی کتابوں میں ان کے شاگردوں کا بھی کوئی ذکر نہیں ملتا۔ ان کی علمی صلاحیت سے اورنگ زیب متاثر تھا اور انہیں بھی فتاویٰ کی تدوین میں

شریک کیا تھا ایک روایت کے مطابق قلووی کی جلد اول انہیں کی تصنیف کردہ ہے۔
دوسرے لفظوں میں قلووی کا دلع اول ان کی زیر نگرانی تالیف ہوا۔ ان کی دیگر تصانیف
اور کارناموں کا ذکر ہم عصر کتابوں سے نہیں مل پایا۔ ہو سکتا ہے کہ ان کے اور تصنیفی
کارنامے رہے ہوں لیکن لوگوں کی نظر ان پر نہ پڑی ہو۔

شیخ عبدالفتاح صمدانی جونپوری:

آپ کی پیدائش، خاندان، اور اورنگ زیب کے دربار میں رسائی سے متعلق ہم کو
ہم عصر کتابوں سے کوئی جانکاری نہیں ملتی، بس اتنا ملتا ہے کہ آپ قلووی عالمگیری کے
مرتب کرنے والے علماء کرام کی بلند بخت جماعت کے ایک اہم رکن و مشہور قیامہ و عالم
تھے۔ مرکز علم جونپور میں سید محمد جونپوری کے حلقہ درس میں شامل ہو کر آپ نے اپنی علم
کی پیاس بجھائی اور علم و فضل میں اپنی محنت و لگن سے یہاں تک ترقی کی کہ انہیں
قلووی کی تدوین کرنے والے علماء کی فہرست میں شامل کر لیا گیا۔ اس طرح انہوں نے علمی
و فقہی خدمات انجام دیں۔

قاضی عبدالصمد جونپوری:

قاضی عبدالصمد اپنے زمانے کے مشہور علماء میں سے تھے اور فقہ کے ماہر تھے۔ وہ
ایک عرصے تک اپنے چچا محمد رشید جونپوری سے وابستہ رہے اور مروجہ علوم و فنون میں
سمارت حاصل کی۔ پھر دہلی جا کر علماء کی اس جماعت میں شامل ہو گئے جو قلووی کی تدوین
پر مامور تھی۔ پھر دکن میں ایک مقام کے قاضی مقرر کئے گئے اور طویل مدت تک اس
عہدے پر کام کرتے رہے۔ پھر لکھنؤ آئے اور یہاں پر تقریباً ۸ سال مقیم رہے۔ عالمگیری
نے انہیں کئی خدمات کی جاگیر عطا کی تھی۔ انہوں نے بلاد دکن میں وفات پائی اور دہلی
میں دفن کئے گئے۔ مذکورہ باتوں سے پتہ چلتا ہے کہ یہ بہت ہی لائق تھے اور اورنگ
زیب کے بہت قریب تھے۔ اسی لئے ان کو بہت ساری جاگیر سے نوازا گیا۔ ان کی کسی

تصنیف کا ذکر ہم کو عصری کتابوں میں نہیں ملتا۔ ہو سکتا ہے قضاہ کے عہدے پر رہتے ہوئے ان کو اتنی فرصت نہ ملی ہو کہ کوئی تصنیفی کام کر سکیں۔

قلوئی عالمگیری جس کی تدوین عہد اورنگ زیب میں ہوئی اس میں عہد زیر بحث کے علماء نے بڑی ہی سرگرمی سے حصہ لیا۔ اورنگ زیب نے بھی علماء کی قدردانی و عزت افزائی کی اور حدود سلطنت میں جہاں بھی اسے پتہ چلا کہ کوئی مستفہ اور ذی علم شخص موجود ہے اسے اس نے فرمان کے ذریعہ قلوئی کی تدوین کے لیے دعوت دی۔ اور اس کام کے عوض میں انہیں اجرت دی گئی۔ اس سے جہاں فقہ کی تدوین عمل میں آئی وہیں علماء کے معاشی مسائل کا حل بھی نکلا۔ علماء نے بڑی ہی لگن اور دلچسپی کے ساتھ اپنے فرائض انجام دئے اور قلوئی کی تدوین کے کام کو پایہ تکمیل تک پہنچانے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی۔ صرف جوہنور کے خطے سے اورنگ زیب کو چھ ایسے عالم مل گئے جو کہ فقہ اور اصول فقہ میں مہارت رکھنے کے ساتھ دوسرے علوم میں بھی اچھی استعداد کے مالک تھے اور اورنگ زیب کے حکم پر قلوئی کی تدوین میں شریک ہو گئے اور اسی کے ساتھ دوسرے علمی کاموں میں بھی حصہ لیتے رہے۔ اورنگ زیب نے انہیں ان کی صلاحیت کی بنیاد پر دوسرے مذہبی و نیم مذہبی عہدے بھی دئے جہاں پر رہ کر ان علماء نے اپنے علمی جوہر دکھائے اور اپنے عہدے کے مطابق اپنے فرائض کو بحسن و خوبی انجام دینے کی پوری پوری کوشش کی۔

حواشی

قلوئی غیاہیہ یہ سلطان غیاث الدین بلبن کے عہد کا ایک فقہی کارنامہ ہے، عربی زبان میں ہے اور سلطان غیاث الدین بلبن کی طرف منسوب ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے محمد اسحق بھٹی کی کتاب برصغیر پاک و ہند میں علم فقہ، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص ۶۰-۵۹

قلوئی قراخلی یہ جلال الدین فیروز (فوجی ۹۱-۹۸۹ء) کے عہد کا ایک فقہی مخطوطہ

ہے۔ یہ فارسی زبان میں ہے اور مسائل فقہ احناف پر مشتمل ہے۔ یہ شروع سے آخر تک سوال و جواب کی صورت میں ہے۔ یہ مولانا امام ہمام صدر الملت والذین یعقوب مظفر کراچی یا کہلانی کی تصنیف کہہ ہے، ملاحظہ ہو محمد امجد الحق بمبئی کی مذکورہ کتاب، ص ۶۰-۶۱

۲- فوائد فیروز شاہی، فیروز شاہ تغلق (۸۸-۸۳۵ھ) کے عہد کا فقہی کارنامہ ہے۔ یہ شرف محمد عطائی کی تصنیف ہے اور فیروز شاہ کے نام سے منسوب ہے۔ ملاحظہ ہو، ڈاکٹر ظفر الاسلام کی کتاب، سو شیوا کتابک، دانشن آف فقہ لٹریچر ان میڈیول انڈیا، ریسرچ سیل دیال سنگھ ٹرسٹ لاہور، ۱۹۹۳ء، ص ۹

۱- فتاویٰ تاتار خانیہ، ہندوستان میں جو علمی و فقہی کتابیں ضبط تحریر میں لائی گئیں ان میں فتاویٰ تاتار خانیہ، کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ یہ خان اعظم تاتار خاں کے ائمہ سے معرض وجود میں آئی۔ ملاحظہ ہو ڈاکٹر ظفر الاسلام، حوالہ مذکورہ، ص ۹

۱- فتاویٰ حمادیہ، یہ گجرات کا ضیاء کا ایک تاریخی فقہی مخطوطہ ہے۔ یہ عربی زبان میں ہے۔ اسے ناگور کے مفتی ابوالفتح رکن الدین بن حسام الدین نے اپنے صاحب زادے کی مدد سے اس زمانے میں مرتب کیا جبکہ وہ نہوالہ گجرات میں مقیم تھے۔ یہ قاضی حماد الدین بن قاضی اکرم کا دور تھا۔ یہ کتاب انیس کی فرمائش پر لکھی گئی اور انیس کے نام سے منسوب کی گئی۔ ملاحظہ ہو، امجد الحق بمبئی حوالہ مذکورہ، ص ۳۵-۳۳ نیز ایم جی زبید احمد، دی کانٹری بیوشن آف انڈیا نو عربک لٹریچر، پاکستان، ۱۹۳۸ء، ص ۷۰

۱- فتاویٰ ابراہیم شاہی، یہ شاہاب الدین احمد بن محمد الملقب بہ نظام جیلانی کی تصنیف ہے اور سلطان ابراہیم عادل شاہ (۴۸-۵۳۳ھ) کے نام سے منسوب ہے۔ زبید احمد، حوالہ مذکورہ، ص ۷۱

۱- فتاویٰ بامری، یہ ظہیر الدین بابر (۳۰-۱۵۲۶ء) کے عہد کی تصنیف ہے۔ اس کا مصنف شیخ نور الدین خوافی ہے۔ رسالہ معارف، اعظم گڑھ، جولائی ۱۹۵۰ء، ص ۲۹

۱- ندوی، صدر الحسن، اورنگ زیب اور فتاویٰ عالمگیری کی تدوین، یونیورسل پریس اورنگ آباد، ۱۹۸۸ء، ص ۳۲

- ۹۔ گلور خان مرزا العالم (بہ حج و مقدمہ و حاشی) سابعہ۔ ی۔ طوی، ادارہ تحقیقات پاکستان، دہلی، پنجاب، لاہور، ۱۹۷۹ء، ص ۳۸۷، مقالات تجلہ اور نخل کالج یگزین، جلد دوم، ۷۰-۷۵ء، لاہور، ۱۹۷۰ء، ص ۲۲-۲۱
- ۱۰۔ گلور خان، حوالہ مذکورہ، ص ۸۸-۸۷، مقالات تجلہ، ص ۲۲۳
- ۱۱۔ ایضاً، صفحات ۲۳-۲۲۳، ندوی، صدر الحسن، حوالہ مذکورہ، ص ۳۲-۳۳، صباح الدین عبدالرحمن، بزم تیموریہ جلد ۳، دارالمصنفین، اعظم کڑہ، ۱۹۸۸ء، ص ۲۳-۲۲
- ۱۲۔ حبیب اللہ ندوی، فکوائی عالمگیری کے مولفین، مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لاہوری، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص ۲۲
- ۱۳۔ مولانا الحق بھٹی، برصغیر پاک و ہند میں علم فقہ، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۷۳ء، ص ۲۳۸
- ۱۴۔ سید سلیمان ندوی، مقالات سلیمانی، جلد دوم، دارالمصنفین، اعظم کڑہ، ۱۹۶۸ء، ص ۵-۶
- ۱۵۔ سرحدو ناتھ سرکار، ہنری آف اورنگ زیب جلد ۵، کلکتہ، ۱۹۳۳ء، ص ۷۷۵۔
- ۱۶۔ مولانا الحق بھٹی، حوالہ مذکورہ، ص ۲۳۳
- ۱۷۔ ایضاً، ص ۲۳۳
- ۱۸۔ حبیب اللہ ندوی، حوالہ مذکورہ، ص ۴۳
- ۱۹۔ مولانا قاضی اطہر مبارکپوری، دیار پورب میں علم اور علماء، ندوۃ المصنفین، جامع مسجد دہلی، ۱۹۷۹ء، ص ۲۱۰
- ۲۰۔ ایضاً، ص ۹۰-۹۱
- ۲۱۔ حبیب اللہ ندوی، حوالہ مذکورہ، ص ۳۰
- ۲۲۔ الحق بھٹی، حوالہ مذکورہ، ص ۸۵-۲۸۴
- ۲۳۔ گلور خان، حوالہ مذکورہ، ص ۲۵۶
- ۲۴۔ ایضاً، ص ۲۵۶

- ۲۵- ایضاً، ص ۴۵۶
- ۲۶- مجیب اللہ ندوی، حوالہ مذکورہ، ص ۳۳
- ۲۷- عبدالحی حسنی، نزہۃ الخواطر، جلد ۵، دائرہ معارف عثمانیہ حیدرآباد دکن، ۱۹۵۵ء، ص ۳۶۳
- ۲۸- بخٹور خاں، حوالہ مذکورہ، ص ۵۸-۵۷
- ۲۹- قاضی اطہر مبارکپوری، حوالہ مذکورہ، ص ۹۵، ندوی صدرالحسن، حوالہ مذکورہ، ص ۵۰
- دائرہ معارف اسلامیہ اردو جلد ۱۵، دانش گاہ پنجاب لاہور، ۱۹۷۵ء، ص ۳۹
- ۳۰- اسحق بھٹی، حوالہ مذکورہ، ص ۲۳
- ۳۱- قاضی اطہر مبارکپوری، حوالہ مذکورہ، ص ۹۷-۹۶، ندوی صدرالحسن، حوالہ مذکورہ، ص ۶۳

اسلام اور بدلتی دُنیا

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

اسلام اور عصر جدید کے منتخب ادارے

’اسلام اور بدلتی دُنیا‘ اسلام اور عصر جدید (سہ ماہی) کے اُن اداروں کا مجموعہ ہے جن میں مسلمانوں اور دُنیا کے اسلام کے بعض اہم عصری مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ بلاشبہ یہ کتاب مذکورہ عنوان پر اردو ادبیات میں ایک قابل قدر اضافہ کہی جاسکتی ہے۔

نَاشِر

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

قیمت: ۲۱ روپے

ذاکر صاحب

اپنے آئینہ لفظ و معنی میں

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

اس کتاب میں ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کی بعض کیا اب انگریزی تحریروں و تقریروں کے ترجمے، ان کے بعض اہم اردو خطبات و تقریریں، ان کی مطبوعہ مگر کیا اب تحریروں اور چند نہایت ہی اہم غیر مطبوعہ خطوط شامل ہیں۔ ان تحریروں سے ذاکر صاحب کی سچی نہایت، نہ ہی افکار، تعلیمی خیالات اور مسلمانوں کے اجتماعی مسائل سے ان کی گہری دلچسپی کا بھرپور اظہار ہوتا ہے۔ یہ تو معلوم ہی ہے کہ ذاکر صاحب کی تحریروں و تقریروں کا ایک خاص انداز تھا جو خوبصورت، دل نشین اور سب سے جدا تھا، اور اس لحاظ سے وہ صاحب طرز مصنف اور مقرر تھے۔

کتابت عمدہ، طباعت آفسٹ کی اور کاغذ اچھا، سائز ۱۸x۲۲

قیمت 45/-

ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

— جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵ —

ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ ملیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

نگارِ معنی

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے پسندیدہ اشعار کی بیاض سے فارسی اشعار کا یہ انتخاب پر فیہ ضیاء الحسن فاروقی نے نہایت دیدہ ریزی سے کیا ہے اور اس پر ایک مفصل اور جامع مقدمہ لکھا ہے جس میں فارسی شعر و ادب کی شخصیت سازی کا تاریخی رول اور اس کی خصوصیات مؤثر انداز میں واضح کی گئی ہیں اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ خود ذاکر صاحب کی بلند شخصیت اور اعلیٰ فارسی شاعری کی جمالیات اور ان اقدارِ عالیہ میں جن کی وہ ترجمان تھی کس قدر ہم آہنگی تھی۔ شعرون کے انتخاب سے ذاکر صاحب کا ذوقِ جمال پوری طرح نمایاں ہے۔ یہاں ایک خاص سطح پر مولانا روم، سعدی شیرازی، خسرو، حافظ، فیضی، عرفی، نظیری، سرزرا منظرِ جانِ جاناں اور غالب سبھی سے آپ کی ملاقات ہوتی ہے۔

کتابت نہایت دیدہ زیب، طباعت اچھے کاغذ پر عمدہ آفسٹ، سائز ۱۸x۲۲

قیمت = 35/

ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ

نئی دہلی ۲۵

اسلام
اوپر
عصرِ جدید
(سماعتی)

مدیر:
عادل حسن آزاد فاروقی

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگو، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید

مہ ماہی

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

شمارہ: ۲۰

اپریل ۱۹۹۷ء

جلد: ۲۹

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لیے	ساتھ روپے	فی شمارہ پندرہ روپے
پاکستان اور بنگلہ دیش کے لیے	اسی روپے	فی شمارہ بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لیے دس امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم
(غیر ملکوں کا محصول اس کے علاوہ ہوگا)

حیاتی رکنیت . ۵۰۰ روپے
غیر مالک سے ۵۰ ڈالر

مطبوعہ:
برٹی آرٹ پریس، دریا گنج، نئی دہلی

طالع و ناشر:
ڈاکٹر صفرا احمدی

بانی مدیر: ڈاکٹر سید عابد حسین (مرحوم)

مجلس اوراق

پروفیسر مشیز الحسن	پروفیسر مجیب رضوی
جناب سید حامد	پروفیسر سید مقبول احمد
پروفیسر سلیمان صدیقی	پروفیسر محمود الحق
پروفیسر سید جمال الدین	پروفیسر شعیب اعظمی

مدیر:

عماد الحسن آزاد فاروقی

نائب مدیر:

سہیل احمد فاروقی

محمد اسحاق

معاون:

جبین انجم

معاونین بورڈ:

پروفیسر چارلس ایڈمز	میکگل یونیورسٹی (کینیڈا)
---------------------	--------------------------

پروفیسر انا مارہ شمل	ہارورڈ یونیورسٹی (امریکہ)
----------------------	---------------------------

پروفیسر الیساندرو بوزانی	روم یونیورسٹی (اٹلی)
--------------------------	----------------------

پروفیسر حفیظ ملک	ولینوا یونیورسٹی (امریکہ)
------------------	---------------------------

فہرست مضامین

- ۱۔ لواریہ علو الحسن آزاد قادیانی ۵
- ۲۔ میر سید علی بہ لانی بحیثیت سیاسی مفکر پروفیسر سید محمد عزیز الدین حسین ۸
- ۳۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کے مختلف شعبوں میں مسلم سائنس دانوں کے کارنامے پروفیسر سید مقبول احمد - ۲۷
- ۴۔ فقہ حنفی کی کتابوں میں قانونی فکر کا ارتقاء وائی میون ترجمہ: ڈاکٹر احمد خاں ۴۹
- ۵۔ ڈاکٹر سید عبد حسین: نقوش و تاثرات پروفیسر سید احتشام احمد ندوی ۶۸
- ۶۔ علماء اصول کے نزدیک کافر کی اقسام اور ان کی روایات کا مقام ڈاکٹر محمد باقر خاگوانی ۸۰

اداریہ

حال ہی میں جامعہ ملیہ اسلامیہ کے شعبہ تاریخ میں شام کے ایک پروفیسر صاحب کا لکچر سننے کا اتفاق ہوا۔ موصوف فی الحال جرمنی میں عارضی طور پر مقیم ہیں۔ اور جدید دور میں اسلام کی تشکیل جدید کے موضوع پر وسیع مطالعہ رکھتے ہیں۔ اپنے مذکورہ لکچر میں موصوف نے عہد جدید کے بعض اساسی اصولوں پر روشنی ڈالتے ہوئے روایتی مذاہب اور معاشروں کی جدیدیت کے ساتھ کشش پر عمومی تبصروں کی۔ خصوصیت کے ساتھ آپ نے مصر میں محمد عبده، رشید رضا اور ابن کے بعد کے بعض عصری شارحین اسلام اور مفسرین قرآن کا تذکرہ کیا۔ لکچر کے بعد سوال و جواب میں دو اہم موضوع زیر بحث آئے۔ اول تو یہ کہ کس طرح جدید مغربی تمدن کے ساتھ جو کہ اب دور جدید کا عالمی تمدن بنتا جا رہا ہے، اسلامی روایت کی ڈبھیز کو تقریباً دو سو سال کا زمانہ بیت رہا ہے۔ (یہ اس صورت میں جب کہ ۱۷۹۹ء میں نپولین بونا پارٹ کی فوجوں کی مصر کے ساحل پر نگراندازی اور اس کی فوج کے ساتھ آئے ہوئے فرانسیسی دانشوروں اور ازمہ کے علماء کی معنی خیز ملاقات کو استعاراً تمدنیوں کی اس ڈبھیز کی ابتداء مان لیا جائے۔) لیکن اس طویل مدت میں ابھی تک جدید تہذیب اور اسلامی روایت کی بھی کشش کا کوئی قاتل اطمینان اور معنی خیز حل دستیاب نہیں ہو سکا۔ اس سلسلے میں یہ بات سامنے آئی کہ اگر اس کی ایک وجہ دور جدید میں عالم اسلام کی فکری کم مائی اور جمود بھی ہو سکتا ہے تو دوسری طرف مسلم معاشرے کی سماجی اور معاشرتی پابندیاں بھی اس سلسلے میں جرأت فکری کی راہ میں رکاوٹ ثابت ہو سکتی ہیں۔

دوسرے، راقم المصروف کے خیال میں، جدیدیت اور روایت کی اس کشمکش میں
 عقلیت پسندی اور تقلید کی سیدھی ٹکڑ کے علاوہ بھی کچھ اور پہلو ہیں جو قاتل غور ہو سکتے
 ہیں۔ مثل کے طور پر آج کل بعض مسلم اور نو مسلم دانشوروں مثلاً سید حسین نصر،
 فرحت جوف شون (شیخ نور الدین)، مارٹن لنگ (ابوبکر عیسیٰ سراج الدین)، اور ٹی۔ ایس
 برخارت کی تحریروں میں پیش کردہ اسلامی روایت کی متعقبات تشریح کو پیش کیا جاسکتا
 ہے۔ ان مفکرین کی تحریروں میں جنس جدید علمی اور فکری سانچوں اور طرزِ لُوا کا بین
 الاقوامی اعلیٰ معیار برتا گیا ہے وہاں نہایت گہرائی اور گیرائی کے ساتھ اسلامی روایت کے
 روحانی پہلو کو ترجیحی طور پر نمایاں کیا گیا ہے۔ اس مکتب فکر کے حامی مصنفین، جن میں
 سے کچھ کے نام اوپر دئے گئے ہیں، اسلامی تمدن، معاشرت اور مذہبی روایت کے جلو میں
 چھپی ہوئی روحانیت کو، جو کہ اس کے حسن اور معنویت کا ایک بڑا سبب تھی، اجاگر کرنا
 چاہتے ہیں۔ ان کے خیال میں مذہبی زندگی کی گرمی اور روشنی اور اس کے حیات بخش
 اثرات کے لئے کسی بھی مذہبی روایت کی طرح اسلام کے لئے بھی اپنے اس روحانی پہلو
 کو مد نظر رکھنا اور اس سے تعلق قائم رکھنا ضروری ہے۔ ان مصنفین کے خیال میں،
 جدید دور میں مغربی تعلیم یافتہ مسلمان اپنی روایت کے ان حیات بخش پہلوؤں سے بے
 بہرہ ہو گئے ہیں اور اگر وہ اسی طرح کے روحانی بحران، کا شکار نہیں ہونا چاہتے جو کہ آج
 مغرب کے ملکی تمدن کی ایک خصوصیت بن گیا ہے، تو ان کے لئے اپنی روایت کے اس
 روحانی سرچشمے سے رجوع کرنا ناگزیر ہے۔

ان مصنفین کے نزدیک اسلامی روایت کی یہ روحانیت جو دیگر روایتی تمدنوں کی
 طرح ابتداء ہی سے اس کی بنیادی خصوصیت تھی، کلاسیکی دور کے بعد اسلامی فنون لطیفہ
 اور تصوف کے میدانوں میں بھرپور طریقے سے ظاہر ہوئی۔ چنانچہ اسلامی فنون لطیفہ اور
 تصوف کی یہی یکساں گہری تھی جس نے عہدِ وسطیٰ کے اسلامی تمدن کو پورے طور پر انہیں
 کے رنگ میں رنگ دیا تھا۔ عہدِ وسطیٰ کی اسلامی تہذیب کا شاید ہی کوئی گوشہ ہو جو فنون

للیفہ یا قصوف کے زیر اثر آنے سے رہ گیا ہو۔ دیگر روایتوں کی طرح اسلامی روایت کے سلسلے میں بھی یہ مغربی تعلیم اور تمدن کی ملت پرستانہ عقلیت اور امانیت پسندی تھی جس نے عہد حاضر میں جدیدیت کے فروغ کے ساتھ ماضی کے روحانی سرچشموں سے نئی نسلوں کا رشتہ منقطع کر دیا۔ اور اب پھر جب تک خود اپنی روایت کی گہرائیوں میں جا کر اس کی روحانیت کے ساتھ تعلق استوار نہ کیا جائے عہد حاضر کے روحانی نغمہن کا علاج مشکل ہے۔

راقم الحروف اس میں صرف یہ اضافہ اور کر سکتا ہے کہ اس روحانی نغمہن کا شکار کسی بھی روایت کے تعلیم یافتہ اور مغربی تمدن سے متاثر لوگوں کے ساتھ اگر اس میں ان کے اعلیٰ طبقہ کو بھی شامل کر لیا جائے جو اپنی روایت سے بالکل رسی اور محض خانہ پری کا تعلق رکھتے ہیں، تو عصر حاضر کے روحانی بحران کا یہ خاکہ اور زیادہ مکمل ہو جائے گا اور اس کا علاج بھی زیادہ ہمہ گیر ہو سکے گا۔

عماد الحسن آزاد فاروقی

سید محمد عن الدین حسین

میر سید علی ہمدانی بحیثیت سیاسی مفکر

میر سید علی ہمدانی ایک عالم اور صوفی کی حیثیت سے مشہور و معروف ہیں لیکن ان کی تصنیف ”ذخیرۃ الملوک“ کی بنیاد پر ہم ان کو اس عہد یعنی ۳۵۰ھیں صدی عیسوی کا سیاسی مفکر بھی کہہ سکتے ہیں۔ میر سید علی ہمدانی (۳۳۳ھ تا ۴۳۸ھ) کا تعلق ایران کے شہر ہمدان سے تھا اور اسی مناسبت سے ان کو شہ ہمدان کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ انہوں نے ابتدائی تعلیم اپنے چچا سید علاء الدین ہمدانی سے حاصل کی اس کے بعد شیخ محمود مزدغانی کی سرپرستی میں عرفانی مدارج طے کئے۔ شیخ سے اجازت حاصل کرنے کے بعد مختلف ممالک کا سفر کیا اور اس سفر کے دوران مختلف علماء سے کسب علوم کیا۔ کبرویہ سلسلے سے تعلق قائم کرنے کے بعد مختلف ممالک میں تبلیغ اسلام کا سلسلہ شروع کیا۔ جن مقلات پر انہوں نے قیام فرمایا اور تبلیغ اسلام کی ان میں سمرقند، بخارا، بلخ، بدخشاں، ختلان اور سری نگر اہمیت کے حامل ہیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ مختلف علوم سے متعلق کتابیں بھی تصنیف کیں جن میں ذخیرۃ الملوک اور مودۃ القرینی اہمیت کی حامل ہیں ذخیرۃ الملوک شہ ہمدان کی سیاسی فکر کی عکاسی کرتی ہے۔

ایک صوفی کا ذخیرۃ الملوک کا مصنف ہونا خود اپنے آپ میں بڑی اہمیت

پروفیسر سید محمد عن الدین حسین، شعبہ تاریخ، جامعہ طبرہ اسلامیہ، نئی دہلی

کا حامل ہے کیونکہ صوفیائے کرام نے عام طور سے اپنے آپ کو حکومت وقت سے علاحدہ رکھا۔ صوفی تحریک کے شروع ہونے کی دوسری وجوہات کے ساتھ ساتھ ایک وجہ خلافت کی جگہ مسلمانوں میں ملوکیت کا قیام بھی تھی جو مچلویہ کے دور حکومت ۶۳۹ء میں عمل میں آیا۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیائے اپنے آپ کو ملوکیت سے بالکل علیحدہ کر لیا اس لئے کہ ان کی سمجھ تھی کہ اس موروثی ملوکیت کے زیر اثر ایسے لوہارے کام کریں گے کہ جن کی وجہ سے اسلامی قدریں قائم نہ رہ سکیں گی اور شریعت کی پورے طریقے سے پابندی نہ ہو سکے گی یہ اسی کا نتیجہ ہے کہ حکومت وقت یا اس کے لوہاروں سے متعلق کوئی بات صوفیاء کے مخطوطات میں نہیں ملتی۔ اس مسئلہ پر پروفیسر احمد نظامی کا کہنا ہے کہ ”چشتی صوفیائے اپنے آپ کو سلاطین اور سیاست سے علیحدہ رکھا“ میری سمجھ کے مطابق یہ ان صوفیاء کی سیاست سے ملحدگی نہ تھی بلکہ ان صوفیاء کی سیاسی فکر کا سوچا سمجھا سیاسی فیصلہ تھا۔

ذخیرۃ الملوک چودھویں صدی عیسوی کے ایک صوفی کی سیاسی فکر کی عکاسی کرتی ہے۔ شاہد احمد ان نے اس کتاب کے دباچہ میں لکھا ہے کہ یہ کتاب انہوں نے ملوک، امجد، حکام اور اشراف کی ہدایت کے واسطے لکھی ہے۔ اور اسی صدی میں مولانا ضیاء الدین برنی نے اپنے سیاسی نظریات پر مشتمل ایک کتاب ”فتاویٰ جہانداری“ لکھی۔ ان دونوں کتابوں کی موجودگی میں ہم کشمیر کے ایک صوفی اور دہلی کے ایک عالم کی سیاسی فکر کا موازنہ بھی کر سکتے ہیں۔ پروفیسر محمد حبیب نے Political Theory of Delhi Sultanat کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ فتویٰ جہانداری، ہندوستان میں لکھی گئی اس دور کی واحد فارسی تصنیف ہے جو سیاسی نظریات پر مشتمل ہے۔ لیکن ذخیرۃ الملوک کی موجودگی میں ان کی اس رائے سے کیسے اتفاق کیا جاسکتا ہے۔ پاکستانی مورخ افسر سلیم خاں بھی اپنی کتاب کے دباچہ میں پروفیسر محمد حبیب کے بیان کی تائید کرتی ہیں۔ لیکن سیاسی نظریات پر بحث کرتے ہوئے دباچہ میں دیئے ہوئے اپنے بیان کی اس طرح تردید کرتی ہیں کہ ”تین سیاسی مفکروں فخر مد، ضیاء الدین برنی اور شیخ علی ہمدانی نے بعد کے مسلم سیاسی

فکرین کو متاثر کیا ہے۔ محدث سنی کی تاریخ کے مشہور مصنف مورخ پروفیسر رام پرشاد تپاشی کی کتاب Some aspects of Muslim Administration میں نہ تو ذخیرۃ الملوک سے متعلق کوئی تذکرہ اور نہ ہی میر سید علی ہمدانی کے سیاسی فکر سے متعلق کوئی بحث کی گئی ہے۔ حد تو یہ ہے کہ ایسی کتاب جو مسلم نظریہ حکومت اور انتظام حکومت پر مشتمل ہو اس کی کلیات میں ذخیرۃ الملوک موجود نہیں ہے۔ اس کا مطلب ہوا کہ پروفیسر تپاشی کی کتاب مسلم سیاسی فکر کے صرف ایک کتب فکر کی عکاسی کرتی ہے۔ اس دور کے دوسرے سیاسی مسلم کتب فکر کی نہیں کہ محدثین میں جس کی رہنمائی میر سید علی ہمدانی کر رہے تھے۔ پروفیسر انیس جہاں سید نے اپنے انڈین

ہسٹری کانگریس ۱۹۸۵ء کے صدارتی خطبہ State Religion and Society in Medieval India

میں کہا ہے کہ ذخیرۃ الملوک کو اپنے دور میں یا اس کے بعد مثل عمد میں کوئی اہمیت نہیں ملی۔ یہ دراصل شاہ ہمدان کی سیاسی فکر کے اثرات کا ہی نتیجہ تھا کہ کشمیر کے سلطان، سلطان سکندر (۳۸۹-۴۳۳ء) نے اپنے دور میں شاہ ہمدان کے بیٹے سید محمد ہمدانی کی رہنمائی میں کشمیر میں شریعت کا غلط پہلی مرتبہ کیا۔ اس دور کا ایک شاعر کشمیر میں شریعت کے غلط کے بارے میں کہتا ہے کہ

شاہ عادل سکندر ثانی کہ روے یافت سرفرازی تاج
ملکی روشن بنور شرع اوست گرچہ بودہ زکفر چوں شب راج
مر تاریخ سل سلطش عقل گفتا بہ شرع دادہ رواج

جی، ایم، ڈی، صوفی کا کہنا ہے کہ ذخیرۃ الملوک کو مثل عمد سے پہلے کشمیر میں اہمیت حاصل رہی۔ ”ذخیرۃ الملوک کا جو نسخہ نیشنل میوزیم، نئی دہلی کے شعبہ تحولات میں محفوظ ہے اس پر عمد اور نگ زیب (۱۶۵۸-۱۷۷۰ء) کے قاضی القضاۃ، قاضی شیخ الاسلام کی مر ہے۔ جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ یہ کتاب ان کے ذاتی مطالعہ میں رہی ہوگی اور قاضی شیخ الاسلام کے کچھ فیصلے جو اس دور کے قاضیوں سے متوقع نہ تھے انہوں نے کئے۔ جب ان کے والد قاضی القضاۃ قاضی عبدالوہاب گجراتی کی موت

کے بعد ان کی جمع کی ہوئی دولت کو انہوں نے شرعی لحاظ سے اپنے بھائیوں میں تقسیم کر دیا لیکن اس میں سے جو حصہ انہیں ملا اس کو انہوں نے فقراء میں تقسیم کر دیا۔ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے خیال کیا ہو کہ اس کثیر دولت کی شرعی حیثیت کیا ہوگی۔ دوسرے جب اورنگزیب نے دکن کی ریاستوں پر حملہ کرنے کے شرعی جواز کے لئے قاضی شیخ الاسلام سے فتویٰ طلب کیا تو انہوں نے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ مسلمانوں کا خون بہانے کے لئے جہاد کا فتویٰ نہیں دیا جاسکتا۔ اور قاضی القضاۃ کے عہدے سے مستعفی ہو کر حج بیت اللہ کے لئے چلے گئے۔ جب وہاں سے واپس آئے تو اورنگزیب نے اپنی غلطی کا احساس کرتے ہوئے ان سے دوبارہ قاضی القضاۃ کا عہدہ قبول کرنے کے لئے کہا جس کو انہوں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ خود اورنگزیب قاضی شیخ الاسلام کے تقویٰ کا مداح ہے۔ جب کہ اورنگزیب کی یہ رائے ان کے والد قاضی عبدالوہاب گجراتی کے بارے میں نہ تھی۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ قاضی شیخ الاسلام کا یہ عمل ذخیرۃ الملوک کے مطالعہ سے متاثر ہونے کی وجہ سے ہو۔ اکبر کے عہد میں تو پانچ جید علماء نے اس محضر پر دستخط کر دیئے کہ جس میں اکبر کو امام عادل تسلیم کیا گیا تھا۔ ہندوستان کی مختلف اور نیٹل لائبریریوں میں جہاں مجھ کو مطالعہ کرنے کا موقع ملا ہے مثلاً یونیورسٹی لائبریری، سری نگر، نیشنل لائبریری، کلکتہ، خدابخش لائبریری، پٹنہ، مولانا آزاد لائبریری، علی گڑھ، رضا لائبریری، رام پور، سلار جنگ میوزیم اور آصفیہ لائبریری، حیدرآباد، نیشنل میوزیم، نئی دہلی اور نیشنل آرکائیوز آف انڈیا، نئی دہلی میں ذخیرۃ الملوک کے ایک یا ایک سے زیادہ مخطوطات موجود ہیں۔ جب کہ یہ بات ضیاء الدین بنی کی کتاب فتاویٰ جہانگیری کے مخطوطات کے ساتھ نہیں ہے۔ ذخیرۃ الملوک کے مخطوطات کی کثیر تعداد اس کی اہمیت کی دلالت کرتی ہے۔ ذخیرۃ الملوک کا ۱۸۷۵ء میں ترجمہ لندن زبان میں ہوا اور ۱۸۸۹ء میں اس کا ترجمہ فریچ میں ہوا۔ ان شواہد کی روشنی میں پروفیسر انیس جہاں سید کے بیان سے اتفاق نہیں کیا جاسکتا

ذخیرۃ الملوک وں ابواب پر مشتمل ہے جس میں مختلف موضوعات سے
 متعلق بحث کی گئی ہے۔ دراصل ۱۹۲۵ء میں اسلامی سیاسی نظام اور اس کے مختلف اداروں
 کو ایک زبردست چیلنج کا سامنا کرنا پڑا کہ جب خلافت کو ملکیت میں تبدیل کرنے کی بنیاد
 ڈال دی گئی۔ شوری نظام کی جگہ موروثی نظام نے لے لی۔ قائدِ مظلوم نے اس بدلتے
 ہوئے سیاسی ماحول کے لئے شرعی جواز تلاش کرنا شروع کئے جس کے نتیجے میں اسلامی
 سیاسی فکر، مسلم سیاسی فکر میں تبدیل ہونا شروع ہوئی۔ سیاسی فکر کی اس تبدیلی نے
 مذہب اور سماجی زندگی کو بھی متاثر کیا۔ تصوف کے تحریک کی شکل میں ابھرنے کے جہاں
 اور دوسرے وجوہات تھے ان میں ایک اہم وجہ مسلمانوں میں ملکیت کا قیام تھا۔ ان کو
 اس کا خدشہ تھا کہ یہ سیاسی تبدیلی صرف سیاست تک محدود نہیں رہے گی بلکہ مذہبی اور
 سماجی زندگی کو بھی متاثر کرے گی اور اصولاً رہ بھی نہیں سکتی تھی اس لئے کہ سیاست،
 سماج، مذہب اور ثقافت سب ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں۔ ان کو قطعی طور پر
 نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی طور پر کر کے دیکھا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ تھی کہ صوفیاء نے اپنے
 آپ کو سلاطین اور حکومت کی مختلف ذمہ داریوں سے طوع کر لیا۔ اس لئے کہ ان کی
 حکومت کے مختلف عہدوں کے قبول کرنے کا مطلب ہوتا کہ وہ شخص خود بھی اس کا
 حصہ دار ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیاء کے ملفوظات میں سلطان، حکومت اور اس
 کے اداروں سے متعلق کوئی بحث نہیں ملتی۔ حالانکہ صوفیاء کرام نے ایک عظیم کارنامہ
 انجام دیا لیکن اس سیاسی کشمکش کا حل پیش نہ کر سکے اس لئے کہ طوع کی پالیسی صرف
 احتجاج کی حد تک تو قائمہ مند ہو سکتی تھی اور وہ بھی کب تک۔ جس تک نتیجے میں بعد
 میں تضاد پیدا ہونے شروع ہوئے اور خود صوفیاء ہی اس طوع کی پالیسی پر عمل نہ کر سکے
 اور آہستہ آہستہ حکومت کا حصہ بننے لگے۔ دوسرے خود صوفیاء کے یہاں سجادہ نشین اور
 خلافت بھی موروثی ہو گئیں۔ اس لئے کہ سلطنت و پادشاہت ایک حقیقت بن کر سامنے
 آچکی تھیں اور ملکیت میر سید علی ہمدانی سے کافی عرصہ قبل مسلم سیاست اور فکر کا
 حصہ بن چکی تھی۔ اور اس دور میں مسلمانوں نے اس طرز حکومت میں ملکیت ہی کو

اپنایا تھا۔ اس مسئلہ اور حقیقت سے روگردانی کرنے کے بجائے شاہ ہمدان نے اس مسئلہ پر قلم اٹھایا تاکہ اس دور اور بعد کے زمانہ کے لوگوں کے لئے شریعت کے دائرہ میں رہ کر ایک لائحہ عمل ذخیرۃ الملوک کی شکل میں پیش کیا۔ میرسید علی ہمدانی نے خلافت، سلطنت اور بادشاہت پر ذخیرۃ الملوک میں بہت کھل کر بحث کی اور اس میں اصلاح کی کوشش کی۔ تاکہ اس مطلق العنان طرز حکومت کے مضر اثرات کو ختم کیا جاسکے۔ ذاتی طور سے میرسید علی ہمدانی نے اپنے آپ کو حکومت اور اس کے اداروں اور اس کی مالی امداد سے دور رکھا۔ جہاں تک ہدایت کا تعلق تھا انہوں نے اپنی خانقاہ کے دروازوں کو مزدور سے لے کر سلطان تک کے لئے کھلا رکھا میرسید علی ہمدانی نے کچھ دوسرے صوفیاء کی طرح سلاطین سے ملنے سے گریز اختیار نہیں کیا۔

میرسید علی ہمدانی نے بادشاہت اور سلطنت کو فکری اعتبار سے ذخیرۃ الملوک میں جگہ تو دیدی لیکن اس شرط کے ساتھ کہ وہ شریعت کی پابندی کریں گے۔ جب شاہ ہمدان ۷۴۷ھ میں کشمیر تشریف لائے تو اس وقت کے سلطان قطب الدین نے ان سے ملنے کی خواہش کا اظہار کیا۔ لیکن اس سے پہلے شاہ ہمدان کے علم میں یہ بات آچکی تھی کہ سلطان نے دو سگی بہنوں سے نکاح کیا ہوا تھا۔ انہوں نے ملاقات کی شرط یہ رکھی کہ پہلے وہ ایک بہن کو عقد سے خارج کرے اسلئے کہ سلطان کا یہ عمل غیر شرعی اور حرام پر مبنی تھا۔ لہذا اس نے شاہ ہمدان کی ہدایت کے تحت اپنی بیویوں میں سے ایک بہن کو طرد کیا تب سلطان قطب الدین کی ملاقات شاہ ہمدان سے ممکن ہو سکی۔ حالانکہ شاہ ہمدان ان کی آمد سے پہلے کشمیر میں علماء اور صوفیاء دونوں موجود تھے لیکن ان میں سے کوئی سلطان کے اس غیر شرعی عمل کو منسوخ نہ کر سکا۔ سلطان قطب الدین، شاہ ہمدان، مرید ہو گیا اور خانقاہ میں شاہ ہمدان کے ارشادات سننے کے لئے حاضر ہوتا۔ جب شاہ ہمدان دوبارہ ۷۴۹ھ میں کشمیر تشریف لائے تو سلطان قطب الدین نے مندرجہ ذیل نغار میں ان کی صرح کی۔ یہ بھی خود میں ایک عجیب بات ہے کہ عام طور سے دوسرے سلاطین کی شان میں قصیدے لکھتے رہے لیکن یہاں سلطان ایک صوفی کی اس

طرح مع سرائی کرتا ہے۔۔

جانم فدائی ہر قدم خاک تو بدایا امیر

خواہم کہ روز حشر شفاعت مرا کی

روح فدای بر شرف نام تو بدایا امیر

ہر چار عصر فدای اسم تو بدایا امیر

ز آمدت مشرف اسلام گشتہ او

قطبی اگرچہ کرد گناہاں زحدود

چشم فدای بر آمدن تو بدایا امیر

آخر مرا نصیب شفاعت تو بدایا امیر

میرید علی ہمدانی کے تبلیغ اسلام اور اصلاحی کارناموں کا سلطان قطب الدین ان الفاظ میں مع خواں ہے

چوں آمد آں شاہ از ملک ولایت گرفت کشمیر از اسلام رایت
سکھند از کہ یافت تربیت ایں ملک از آں کسبتم کہ از آں شاہ ہدایت

بقول پروفیسر خلیق احمد نظامی، ہندوستان میں چشتی صوفیا نے سلاطین دہلی سے ملحدگی کی پالیسی اپنائی۔^{۱۱} مجھے ان کے اس بیان سے اس لئے اتفاق نہیں ہے کہ خود سلطان شمس الدین التمش کے حضرت قطب الدین بختیار کاکی سے بہت بہتر تعلقات تھے جس کا ذکر پروفیسر خلیق احمد نظامی نے اپنی مختلف کتب میں کیا ہے۔^{۱۲} سیدی مولا جن کا تعلق چشتی سلسلے سے تھا انکی خانقاہ جلال الدین غلی کے عہد ۶۷۹۰ء تا ۶۷۹۶ء میں دہلی سلطنت کے بلہنی عہد کے امراء کی سیاست کا مرکز بن گئی تھی۔ جس کے نتیجے میں جلال الدین غلی نے ان کو گرفتار کرایا اور اس کے بعد ان کے قتل کا حکم دیدیا۔^{۱۳} ۶۷۳۰ء میں خسرو شاہ نے جب اپنی حکومت کو خطرہ میں پایا تو خسرو شاہ نے دہلی کے علماء اور مشائخ کو خوش کرنے کے لئے دولت تقسیم کرنا شروع کی۔ اور اسی میں سے کچھ رقم چشتی خانقاہ بھی بھیجی جس کو قبول کر لیا گیا۔^{۱۴} جب ۶۷۳۰ء میں غیاث الدین تعلق سلطان بنا تو اس

نے علماء اور مشائخ سے وہ رقم واپس لینا شروع کی کہ جس کو خسرو شاہ نے تقسیم کیا تھا۔ جب اس نے حضرت نظام الدین اولیاء سے اس رقم کی واپسی کے لئے کہلوا یا تو آپ نے جواباً کہلوا دیا کہ ہم دولت کو جمع نہیں رکھتے بلکہ فوراً ہی تقسیم کر دیتے ہیں۔ یہی وجہ حضرت نظام الدین اولیاء اور غیاث الدین تغلق کے تعلقات خراب ہونے کی بنی۔ امیر خسرو کو چشتی خانقاہ اور سلاطین دہلی کے دربار دونوں میں مقبولیت حاصل تھی نہ کبھی سلاطین کو اور نہ ہی چشتی صوفیاء کو ان کے اس رویے پر اعتراض ہوا۔ امیر خسرو سلاطین کی مدح سرائی کرنے کے بلوجود حضرت نظام الدین اولیاء کے عزیز ترین مریدوں میں سے تھے۔ حضرت نظام الدین اولیاء کے ایک اور مرید مولانا ضیاء الدین برنی کے جو فتاویٰ جہانداری کے مولف ہیں۔ فتاویٰ جہانداری صرف ایک شخص کی سمجھ نہیں بلکہ فتاویٰ جہانداری اس دور کی سیاسی سمجھ کی عکاسی کرتی ہے جس میں چشتی خانقاہ بھی شامل تھی۔ لیکن جب سلطان علاء الدین غلی نے حضرت نظام الدین اولیاء سے ملنے کی خواہش ظاہر کی تو آپ نے انکار کر دیا۔ لیکن شاہ بہمان نے یہ رویہ نہ صرف سلاطین بلکہ کسی کے ساتھ بھی نہیں اپنایا اور اسی اصول کے تحت کہ اپنی خانقاہ کے دروازوں کو تمام لوگوں کی ہدایت کے لئے کھلا رکھا۔ لیکن اسی کے ساتھ شاہ بہمان نے کبھی سلاطین سے مدد معاش کی زمینیں، احیاء اور فتوح کی شکل میں کسی بھی شخص سے کچھ قبول نہیں کیا۔ بلکہ آپ نے اکل حلال پر زور دیا کہ ہر شخص کو اپنی گذر اوقات کے لئے کچھ نہ کچھ مزدوری کر کے اپنا ذریعہ آمدنی بنانا چاہیے۔ جو شریعت کا جزو ہے۔ اس کے برعکس چشتی صوفیاء نے سلاطین و امراء کی دی ہوئی فتوح کو قبول کیا۔ جیسا کہ پروفیسر خلیق احمد نظامی کا کہنا ہے کہ چشتی صوفیاء نے احیاء کے مقابلے میں جس میں زمین لے کر اس کو زیر کاشت لا کر اپنی گذر اوقات کا ذریعہ بنایا جائے، فتوح کو ترجیح دی جس میں سلاطین و امراء کی بھیجی ہوئی رقوم کو قبول کر لیا جائے۔ فتوح کے مقابلے میں احیاء میں دہلی انتظامیہ سے زیادہ قربت ہو جاتی ہے اس لئے چشتی صوفیاء نے فتوح کو ترجیح دی۔ لیکن شاہ بہمان نے بلوجود سلاطین سے قربت کے مدد معاش، احیاء اور فتوح

تین چیزوں سے انکار کر دیا۔ شاہ ہمدان نے اکل حلال پر زور دیا۔ اکل حلال کے دوسرے قاعدوں کے علاوہ شاہ ہمدان کو اس میں محض آزادی کا پہلو سامنے تھا اور ایک صوفی کے لئے محض آزادی بہت ضروری تھی۔ اس کا دوسرا حصہ اپنی خانقاہ کو سلاج پر بھروسہ نہیں بنانا تھا۔ شاہ ہمدان کی اس فکر نے خانقاہ سلاج کا مزاج دوسری خانقاہوں سے بہت بدل دیا۔ اب ان کے مرید دنیاوی زندگی کے معاملات اور اس کی دشواریوں سے اور قریب ہو گئے۔ شاہ ہمدان اپنی روزی ٹوپیاں سی کر مانتے تھے اور ان کا ہر مرید حنفی کرتا۔ یہی وجہ تھی کہ شاہ ہمدان کے مریدوں میں خطاط، مصور، کشیدہ کاری کرنے والے حضرات کی ایک کثیر تعداد تھی۔ اسی کے نتیجے میں کشمیر میں دستکاری انڈسٹری کا احیاء ہوا۔ شاہ ہمدان نے عام خانقاہی اور دنیا سے الگ تھلگ زندگی کو دنیاوی زندگی سے اکل حلال کے پہلو کو لے کر قریب کر دیا۔ جس کے لئے علامہ اقبال کہتے ہیں۔۔

نکل کر خانقاہوں سے اوار کر رسم شبیری

اور اس طرح شاہ ہمدان نے دینی زندگی کو دنیاوی عملی زندگی سے ہم آہنگ کر دیا اور کم از کم کشمیر میں دنیاوی زندگی سے نفرت اور ملحدی سے متعلق جذبات کو ختم کر کے شریعت کے دائرہ میں دنیاوی زندگی کے مثبت پہلوؤں کو سامنے رکھ کر بیداری پیدا کی۔ اور کام کے نظریہ کو عزت دی۔ یہی وجہ ہے کہ کشمیر میں صفائی کا کام کرنے والے بھی مسلمان ہیں جبکہ ایسا ہندوستان کے دوسرے علاقوں میں نہیں ہے۔

جیسا کہ میں نے پہلے عرض کیا تھا کہ میر سید ہمدانی کے دہلی میں ہم عصر مولانا ضیاء الدین بنی تھے جنہوں نے ”فتاویٰ جہاننداری“ تصنیف کی۔ بنی بھی حضرت نظام الدین اولیاء کے مرید تھے۔ شاہ ہمدان اور بنی کی سیاسی فکر میں بھی حد درجہ اختلاف ہے۔ بنی سلطان کو اللہ کے سایے کی شکل میں مانتے ہیں جبکہ شاہ ہمدان کے یہاں ایسا کوئی خیال نہیں ملتا۔ شاہ ہمدان سلطان کے لئے شریعت کی اتباع کو ضروری قرار دیتے ہیں اور جو سلطان شریعت کی پابندی نہیں کرتا اس کو وہ ”شیطان کا خلیفہ“ قرار دیتے ہیں۔ شاہ ہمدان کا کہنا ہے کہ جو سلطان شریعت کی پابندی نہیں کرتا وہ دراصل اللہ اور

رسولؐ کا دشمن ہے۔^{۳۳} دو اصولوں کی پابندی سلطان کے لئے ضروری قرار دیتے ہیں (۱) شریعت کی پابندی اور دوسرے (۲) لوگوں کے ساتھ مہربانی کا برتاؤ۔^{۳۴} اس کے برخلاف برنی کا کہنا ہے کہ اسلامی نظام کی پابندی تو صرف خلفائے راشدین تک ممکن تھی۔ اس دور میں اس کی پیروی ممکن نہیں۔ اس کے برخلاف آیرانی طرز حکومت پر عمل پیرا ہونے کی ہدایت کرتے ہیں۔ اس طرز حکومت کو اختیار کئے بغیر حکومت کرنا ممکن نہیں۔^{۳۵} اور اس کا شرعی جواز وہ اس طرح پیش کرتے ہیں کہ جیسے اگر بھوک کی حالت میں ہلاکت کا خطرہ ہو تو شرعاً سور کا گوشت کھانے کی اجازت ہے اسی طور پر موجودہ حالات کے تحت ایرانی شہنشاہیت کے اصولوں کو بھی اپنانا اشد ضروری ہے۔^{۳۶} برنی کے یہاں شریعت کی پیروی صرف غیر مسلموں کے ساتھ برتاؤ کی حد تک محدود ہے وہ بار بار اس کی دوبائی دیتے نظر آتے ہیں کہ یہ سلاطین ہندوؤں سے جزیہ وصول نہیں کرتے جو ان سلاطین کا شرعی فریضہ ہے۔^{۳۷} شاہ ہمدان کا کہنا ہے کہ حکمران میں انبیاء اور اولیاء کی صفات ہونی چاہئیں۔^{۳۸} اس کے برعکس برنی کا کہنا ہے کہ سلطنت کے ساتھ جب تک کہ حشم، جہانداری اور جماعتگیری نہ ہو اس کے بغیر حکومت کا وقار قائم نہیں رہ سکتا۔^{۳۹} اور اس میں کیخسرو کی اتباع ضروری ہے۔ شاہ ہمدان مسلمانوں کی تقسیم طبقاتی نظام کے بجائے ان میں عبودیت کے جذبے اور تقویٰ کی بنیاد پر کرتے ہیں۔ یعنی مسلمان اور مومن۔^{۴۰} جن کی تعریف وہ ان الفاظ میں کرتے ہیں۔ مسلمان وہ ہے جس سے مسلمان محفوظ رہیں اور مومن وہ جس سے تمام مخلوق محفوظ و مامون رہے۔^{۴۱} برنی مسلمانوں کو طبقاتی نظام کے تحت تقسیم کرتے ہیں۔ جس میں اشراف کہ جو خون کے رشتے، اپنے شجرے اور آزادی کی بنیاد پر اشراف و اعلیٰ ہوں۔ دوسرے مسلمانوں کو ان کے کلام اور حیثیت کی بنیاد پر دوسرے اور تیسرے درجوں میں رکھا ہے۔^{۴۲} دراصل ضیاء الدین برنی اپنی اس سیاسی فکر میں ماوروی، باقلانی، نظام الملک طوسی، فارابی اور ابن خلدون وغیرہ کی سیاسی فکر سے متاثر نظر آتے ہیں۔ میر سید علی ہمدانی اس مسلم سیاسی فکر سے متاثر نہیں ہوئے۔ کہ جو مسلم سیاسی فکر خلافت کے زوال ۶۳۱ء اور ملوکیت کے عروج اور اس

کے ارتقا کی دور میں ہوا جس میں تھی۔ شاہ ہمدان کی حکمرانوں کو ہدایت ہے کہ وہ گاؤں کے رہنے والے کسانوں سے شہری تہذیب کے آداب کی توقع نہ کریں اور ان کے ساتھ مولائی سے پیش آئیں۔ اس کے برخلاف بنی ان طبقات سے تعلق رکھنے والے مسلمانوں کو حقارت کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ بنی دوسرے علماء کو ہدایت کرتے ہیں کہ وہ بیخ درجے کے مسلمانوں کو تعلیم اس حد تک دیں کہ جس سے وہ اسلام کے بنیادی عقائد کی پیروی کر سکیں۔ جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج وغیرہ۔ اس سے زیادہ انہیں تعلیم دینے کا نتیجہ یہ ہوگا کہ کل وہ اشراف کے مقابلے میں حکومت کے عہدوں کے لئے دعویٰ دار ہوں گے۔“ یہ ہے فکر چودھویں صدی عیسوی کے ایک عالم اور حضرت نظام الدین اولیاء کے مرید کی۔

ذخیرۃ الملوک میں میرسید علی ہمدانی سلاطین کو کچھ ہدایات بھی فرماتے ہیں۔ اس میں فیصلوں کی کہ وہ شریعت کے مطابق ہوں، انصاف کی پابندی اور اس میں دیر نہ ہو، متقی و پرہیزگار لوگوں کی صحبت میں رہنا اور جاہل اور لالچی علماء و مشائخ سے دوری اختیار کرنا۔ اس لئے کہ یہ دین کے برباد کرنے والے ہیں عوام کی حالت سے باخبر رہنا تاکہ اس کے حکام عوام کو کسی قسم کی ایذا نہ پہونچا سکیں اور ان کے ساتھ ظلم نہ کریں، ظالموں کو نصیحت آمیز سزا دینا وغیرہ وغیرہ۔ شاہ ہمدان عوام کو بیس حقوق دیتے ہیں۔ جن کو پورا کرنا حکمران کا فرض اولین ہے۔ ایک خاص حق میرسید علی ہمدانی نے مسلم عوام کو دیا ہے کہ اگر حکمران شریعت کی پیروی نہ کرے تو عوام کو پورا پورا حق ہے کہ اس مسئلہ پر وہ حکمران کے خلاف جدوجہد کریں۔ یہ حق دوسرے مسلم سیاسی مفکرین نے مسلم عوام کو دیا ہی نہیں۔ بلکہ بعض مفکرین کا تو کہنا ہے کہ اگر حکمران ظلم بھی کرے تو اس کو برداشت کرنا ضروری ہے اور بنی نے تو شریعت کی پابندی ہی کو ختم کر کے سلطان کو مطلق العنان بنا دیا جس کے نتیجے میں وہ خوب ظلم کرتا رہے۔ شیخ احمد سرہندی کے صاحبزادے شاہ معصوم کو بنگال کے کچھ لوگوں نے حکام کے ظلم کے خلاف شکایت کی تو آپ نے ان کو جواب میں لکھا کہ ”حکام کا یہ ظلم دراصل ان کے اعمال کی

مزا ہے۔“ مسلم مفکرین کے ان بیانات سے متاثر ہو کر مغربی دانشوروں نے یہ رائے پھیلانی کہ اسلام نے فرد کو کوئی حق نہیں دیا۔^{۳۱} لیکن مغربی مفکرین اور خاص کر اے کے ایس لیمن کی اس رائے کو شاہ ہمدان کے عوام کو دیے ہوئے ان حقوق کی روشنی میں نہیں مانا جاسکتا۔

میرسید علی ہمدانی نے ذمیوں کے بارے میں بھی مفصل بحث کی ہے۔ انہوں نے ذمیوں کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے ایک کفار اور دوسرے اہل کتاب۔ میرسید علی ہمدانی ذمیوں سے جزیہ و خراج وصول کرنا بھی ضروری قرار دیتے ہیں۔ لیکن اسی کے ساتھ ساتھ وہ حکمران کو ہدایت کرتے ہیں کہ وہ ان کے ساتھ مہربانی کے ساتھ پیش آئیں۔ وہ ذمیوں کی جان و مال کی حفاظت اور ان کو مذہبی آزادی دینے کے حق میں ہیں۔ شاہ ہمدان کا کہنا ہے کہ جس طرح اللہ اپنی تمام مخلوق کا پروردگار اور نگہبان ہے، اسی طرح حکمران کو بھی اپنے تمام عوام چاہے وہ مسلمان ہوں یا غیر مسلم یکساں طور سے ان کے ساتھ محبت اور مہربانی کا برتاؤ کرنا چاہیے۔^{۳۲} دوسرے مسلم مفکر اور برنی کا رویہ ذمیوں کے سلسلے میں بہت سخت ہے۔ برنی کا کہنا ہے کہ ”ہندو یا تو اسلام قبول کریں اور اگر اس سے انکار کریں تو ان کو قتل کر دینا چاہیے۔“^{۳۳} برنی سلاطین دہلی پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ”آج سلطنت کے قیام کے بعد بھی ہندو آزادی سے رہ رہے ہیں اور آزادی کے ساتھ اپنے مذہب کی پیروی کر رہے ہیں تو اس طرح بادشاہان اسلام اور ان کے راجاؤں میں کیا فرق رہا۔“^{۳۴} برنی جو ہندوؤں کو حکومت کی طاقت کے ہوتے پر زبردستی مسلمان بنانے کے حامی ہیں جیسا کہ ان کے تاریخ فیروز شاہی اور فتاویٰ جہانگیری سے ظاہر ہوتا ہے۔ خود اپنے بیانات کے مطابق ایک ہندو کو بھی دہلی میں مسلمان نہ بنا سکے۔ اس کے برخلاف شاہ ہمدان نے جو آزادی مذہب کے قائل ہونے کے باوجود سینکڑوں ہندوؤں کو اپنی تبلیغی اور اصلاحی کوششوں سے متاثر کر لیا۔ ہندوؤں کی ایک کثیر تعداد ان کی تعلیمات سے متاثر ہوئی اور ان میں سے اکثر نے مذہب اسلام قبول کر لیا۔ اور یہ کشمیر میں دوسرے صوفیا اور خاص طور سے، شاہ ہمدان کا ایک

زبردست کارنامہ ہے۔^{۲۴} شاہ ہمدان کی ہم عصر یونانی لفظ دید نے شاہ ہمدان سے ملاقات کی اور مختلف موضوعات پر بات کی۔ ان مسائل پر گفتگو کرنے کے بعد لفظ دید اتنی متاثر ہوئی کہ اس کے بعد اس نے یورپی پوجا اور ہندوؤں میں طبقاتی تقسیم کے خلاف تحریک شروع کر دی۔^{۲۵}

کبرویہ سلسلے سے تعلق رکھنے والے صوفی کا ذخیرۃ العلوک جیسی کتاب کا مصنف ہونا خود اپنے آپ میں ایک اہمیت کا حامل ہے اس لئے کہ صوفیاء کے مکتوبات میں سیاست، نظریہ حکومت، حکومت کے اداروں کے متعلق بحث نہیں ملتی۔ بلکہ اس کے برخلاف حکمرانوں اور حکام کی موافقت اور مخالفت میں ایک عجیب سی قسم کا رویہ ملتا ہے۔ ایک طرف تو شاہ معصوم کہ اگر حکام ظلم کر رہے ہیں تو ان کی اصلاح یا شکایت کے لئے کوئی قدم اٹھایا جائے اس کا جواب یہ دیا کہ ”یہ تو ان عوام کے اعمال کی سزا ہے“ اور دوسری طرف شیخ عبدالحق ردولوی چشتی کا کہنا ہے کہ ”شیخ نے شر کے حکام کو اپنی خانقاہ میں کھانے کی دعوت دی جب اسی شر کے شیخ جمال نے ان کے مدعو نہ کئے جانے کی شکایت کی تو شیخ عبدالحق نے ان سے کہا کہ میں نے تو شر کے کتوں کو دعوت پر بلایا تھا تم ان میں سے نہ تھے تو تم کو کیوں بلاتا“ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب حکام شر شیخ عبدالحق کی نظر میں کتے تھے تو پھر ان کو دعوت پر بلانے کا کیا مطلب؟ اس طرح کا رویہ نہ تو ان مسائل کا حل تھا اور نہ ہی اصلاح کی طرف ایک قدم تھا بلکہ بالکل ایک بے معنی رویہ کہ جو کسی ایک مقام تک نہیں پہنچاتا۔ شاہ ہمدان کی فکر میں کسی بھی فرد کے ساتھ یہ رویہ نہیں ملتا چاہے وہ سلطان ہو یا مزدور۔ ان کے یہاں ہر شخص سے ایک رشتہ ہے اور وہ ہے اس سے محبت اور اس کو ہدایت کرنے کا۔ ان کے رویہ میں اگر فرق تھا تو وہ بیرونی شریعت اور اس کی خلاف ورزی کرنے والوں سے اور اس میں ان کی نظر میں نہ صرف سلاطین، امراء، حکام اور عوام ہی نہ تھے بلکہ علماء اور مشائخ بھی شامل تھے۔ اس لئے کہ سلاطین کو ہدایت کرتے وقت ایک ہدایت یہ بھی کرتے ہیں کہ وہ جلال اور لاپرواہی علماء و مشائخ سے دوری اختیار کریں۔

میرید علی ہمدانی کی سیاسی فکر میں صرف شریعت ہے۔ بدشاہت اور سلطنت کیونکہ مسلم سیاسی فکر کا حصہ بن کر ایک حقیقت بن کر سامنے آچکی تھی اور پوری مسلم دنیا کی سیاست کی روح بن چکی تھی اس لئے اس سے ملحدگی اختیار کرنے کا کوئی مطلب ہی نہ تھا۔ اور اسی حقیقت کو سامنے رکھتے ہوئے اس دور کے حقائق سے شاہ ہمدان نے روگردانی یا دوری اختیار نہیں کی۔ اس لئے کہ اسلامی سیاسی نظام تو رسول اللہ کی وفات کے تیس سال بعد ۶۳۱ء میں ختم ہو گیا اور اس کی جگہ موروثی ملوکیت نے لے لی۔ جو اللہ کے فضل و کرم سے آج تک یعنی ۶۳۱ء سے ۱۹۹۷ء تک اپنی پوری آب و تاب کے ساتھ مسلم سیاسی فکر اور بعض مسلم ممالک میں قائم ہے۔ بالکل اسی طرح جس طرح کہ آج ”کرپشن“ ہے کہ کرپشن دنیا کا کلچر بن چکا ہے۔

مسلم دنیا کے اس موروثی ملوکانہ نظام نے علماء کی ایک کثیر تعداد کو متاثر کیا۔ اور وہ بھی اس ملوکانہ نظام کے وکیل بن گئے اور اسی طرح دہلی کے مولانا ضیاء الدین بنی فتاویٰ جہانگیری میں شریعت، ملوکیت اور ایرانی شاہی اقدار کو مدغم کر کے مسلمانوں کے سامنے ایک نئی سیاسی فکر پیش کرتے ہیں کہ جس کا تعلق اسلامی سیاسی فکر سے قطعی نہ تھا۔ بنی کی سیاسی فکر میں ملوکانہ اور ایرانی شنشاہیت کا اثر بہت زیادہ محسوس ہوتا ہے۔ بنی نے تو کچھ معاملات میں شرعی حدود سے بھی تجاوز کیا ہے۔ بنی کی اپنی حیثیت کافی اہمیت کی حامل تھی ایک تو عالم اور دوسرے حضرت نظام الدین اولیاء کے مرید، خود بنی کی قبر بھی حضرت نظام الدین اولیاء کی درگاہ میں ہے۔ تو اس دور میں تو ضرور دوسرے علماء اور مسلم عوام کو انہوں نے اپنی سیاسی فکر سے متاثر کیا ہو گا۔ شاہ ہمدان کی سیاسی فکر کی خصوصیت یہ ہے کہ چودھویں صدی کا مسلم ملوکانہ کلچر ان کی سیاسی فکر کو متاثر نہ کر سکا۔ میرید علی ہمدانی نے سلاطین، امراء اور حکام سے نہ تو نفرت اور نہ ہی دوری اختیار کی بلکہ اسی موروثی ملوکانہ نظام میں اصلاح کی کوشش کی اور عوام کو ان کے ظلم سے بچانے کی کوشش کی۔ اس لئے کہ اس مسلم موروثی ملوکانہ نظام کا کہ جو تمام مسلم دنیا کی سیاسی فکر جس میں سلاطین اور علماء دونوں شامل تھے ایک حصہ

بن چکا تھا اس کو ختم کرنا ناممکنات میں سے تھا کہ نہ صرف اس نورانی طوکانہ نظام کے
 قیام کا شرعی جواز پیش کر دیا گیا تھا بلکہ اس کی تقویت کے لئے اطلوٹ رسولؐ کا بھی
 سارا لے لیا گیا تھا۔ سلاطین سے دوری کا مطلب عوام پر ان کے ظلم کی پوری طرح
 ہموٹ رہنا تھی۔ کشمیر میں یحییٰ کو شش میرید علی ہمدانی اور ان کے بعد ان کے بیٹے
 میرید محمد ہمدانی نے کی۔ میرید علی ہمدانی کی تعینف ذخیرۃ الملوک کے
 مطالعے کی اذ حد ضرورت ہے اس لئے کہ عمدوسطی کے جدید مورخین اور دوسرے
 مسلم دانشوروں نے ذخیرۃ الملوک پر بالکل توجہ نہیں دی۔ اس لئے کہ مسلم
 سیاسی فکر سے متعلق جدید دور کی کتابوں میں ذخیرۃ الملوک کا تذکرہ ہی نہیں۔
 ہندوستان میں مسلم سیاسی فکر کے ارتقاء میں ذخیرۃ الملوک ایک اہمیت کی حامل
 ہے۔ شاہ ہمدان کی سیاسی فکر کا یہ اثر ہوا کہ شاہ ہمدان کی وفات کے بعد ان کے بیٹے
 میرید محمد ہمدانی کی رہنمائی میں سلطان سکندر نے کشمیر میں شریعت کا خلفہ حکومت سے
 متعلق مختلف اداروں میں کرنا شروع کیا۔ شاہ ہمدان کے یہی وہ کارنامے ہیں کہ جن سے
 متاثر ہو کر علامہ اقبال شاہ ہمدان کی مدح ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

سید السلاوات سلاار عجم
 دست او معمار تقدیر ام
 میرشد آل کشور مینو نظیر
 میرودرویش وسلاطین را مشیر

حواشی و حوالہ جات

- (۱) میرسید علی ہمدانی کے بنیرگان میں میرکمال الدین ہمدانی تبلیغ اسلام کے لئے ہمایوں بادشاہ کے عہد میں جلالی تشریف لائے اور بیس سکونت اختیار کی۔ جلالی، ضلع علی گڑھ، اتر پردیش میں واقع ہے۔ یہ میرسید علی ہمدانی کا جذبہ تھا کہ انہوں نے اپنا وطن ہمدان تبلیغ اسلام کی خاطر چھوڑا پھر ان کے بنیرگان میں سے میرکمال الدین ہمدانی نے کشمیر چھوڑا اور اتنی دور سکونت اختیار کی۔ یہ ان میں اسلامی جذبہ کی دلیل تھی۔ مسلمانوں میں یہ جذبات آہستہ آہستہ ختم ہوتے چلے گئے۔ سلوات جلالی انہیں کی نسل سے ہیں۔ جو حشر دوسرے صوفیا کا ہوا کہ وہ صوفی سے زمیندار بن گئے۔ یہی حشر سلوات جلالی کا بھی ہوا کہ اسلام کے راستہ کو چھوڑ کر ملوکیت کے ایک ادارہ یعنی زمینداری کے حصہ دار بن گئے۔ زمیندار کی حیثیت اور زمینداری کے تقاضے کچھ اور ہی تھی شروع میں کچھ عرصہ مذہب کی پیروی کو زمیندار کی حیثیت میں چلانے کی کوشش کی لیکن وہ زیادہ عرصہ نہ چل سکی اور مذہبی قدریں آہستہ آہستہ رخصت ہونی شروع ہو گئیں اور ان کی جگہ ان کی زندگیوں میں زمیندارانہ قدریں جھلکنے لگیں اور زمیندارانہ ذہنیت ان کی سیاسی، سماجی، معاشی اور ثقافتی زندگی کا ایک اہم جزو بن گئیں۔ جب نوابان اودھ نے کچھ گاؤں میر خیرات علی کو دینا چاہے تو انہوں نے اپنی ذات کے بجائے وہ گاؤں امام باڑے کے لیے لئے۔ اور یہ سلسلہ زیادہ دن تک قائم نہ رہ سکا۔ معافی کے پانچ گاؤں میں سے چار کو برٹش سرکار نے ضبط کر لیا اور مبارک پور باقی بچا اس کو اس خاندان سے تعلق رکھنے والے لوگوں نے اپنی زمینداری بنالیا۔ اور انہیں حقوق کی بنا پر یہ گاؤں جو امام باڑے کے اخراجات کو پورا کرنے کے لئے تھا میر خیرات علی کے خاندان سے تعلق رکھنے والے بیٹوں اور بیٹیوں میں تقسیم ہوتا رہا۔ اور یہ حشر اس نسل کا ہوا کہ جس کے مورث میرسید علی ہمدانی نے اکل حلال پر بڑا زور دیا تھا۔ آج سلوات جلالی میں سے کوئی شخص یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ اس کے بزرگ زمیندار نہ تھے۔

خاتمہ زمینداری کے بعد مبارک پور سے حلقہ زمینداری ہٹا لے۔ معلوم نہیں دوسرے افراد خاندان نے کیا کیا لیکن میرے دادا حکیم سید محمد میاض الدین حسین مرحوم نے یہ ہاتھ حکومت کو اس اعتراض کے ساتھ واپس کر دیے کہ مبارک پور زمینداری نہیں، خطائی تھا۔ اس کے لئے اپنے خرچے سے مقدمہ لڑا اور کامیابی ملی جس کے نتیجے میں گورنمنٹ کو وہ ہاتھ واپس لینا پڑے اور امام باڑہ کے اخراجات کے لئے دوائی اینٹیوٹی قائم کرا دیا۔ مجھے اپنے دادا کے اس رویہ میں شاہ بہران کی تعلیمات کی جھلک دیکھتی ہے اس لئے کہ وہ بھی دوسرے افراد خاندان کی طرح زمینداری ہاتھ کو وصول کر کے فائدے اٹھاتے لیکن انہوں نے ایسا نہیں کیا۔ میں ان کے اس عمل کو بڑے احترام کی نظر سے دیکھتا ہوں اس لئے کہ ان کا یہ عمل اس دور کے ماحول کے مطابق نہ تھا۔ سادات جلالی دوجیزوں پر آج بھی عامل ہیں ایک ورد اور ادھیجہ اور دوسرے محرم کی مجالس میں وہ مجلس خوانی۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ حکیم سید محمد کمال الدین حسین۔ صاحب مودہ القربی۔ نمک، ۱۹۸۳ء۔

(۲) خلیق احمد نظامی : Some aspects of Religion and politics K. A. Nizami

during the first half of 13th century, Delhi P. 240

(۳) میر سید علی ہمدانی۔ ذخیرۃ المملوک، قلمی نسخہ، ہمدانی کتب خانہ، جلالی، ضلع علی گڑھ صفحہ ۲ الف

(۴) ضیاء الدین بلی۔ فتاویٰ جماعتداری، لاہور ۱۹۷۲ء

(۵) افسر سلیم خان مرتب۔ فتاویٰ جماعتداری، لاہور ۱۹۷۲ء

(۶) انیس جہاں سید۔

State Religion and Society in medieval India — problems of interpretation

(۷) جی۔ ایم۔ ڈی۔ صوفی۔ کثیر۔ مکتبہ ۱۹۷۳ء جلد اول صفحہ ۹۰

(۸) شعبہ مخطوطات قاری۔ بیخبل میوزیم۔ نئی دہلی

(۹) خلیفہ خاں۔ منتخب اللباب۔ صفحہ ۳۵۱

- (۱۰) ایضاً ۳۵۱
- (۱۱) ایضاً ۳۵۱
- (۱۲) رقات مالگیری (انگریزی) دہلی ۱۹۷۲ء صفحہ ۱۷۷
- (۱۳) ذخیرۃ الملوک - ۱۰۶ الف
- (۱۴) خلیق احمد نظامی صفحہ ۲۸۰
- (۱۵) خلیق احمد نظامی - صفحہ ۱۸۸
- K. A. Nizam : Some aspects of Religion and politics
- (۱۶) ایضاً ۲۸۸-۲۸۹
- (۱۷) خلیق احمد نظامی سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات دہلی ۱۹۸۱ء صفحہ ۳۱۵
- (۱۸) نظامی، تاریخ مشائخ حیشیت - اعظم گڑھ ۱۹۸۳ء صفحہ ۲۷۸، ۲۸۳، سلاطین دہلی - صفحات ۳۱۵، ۳۲۱ - سیر العارفین ۸۸
- (۱۹) ایضاً صفحہ ۲۸۳
- (۲۰) نظامی ۱۹۹
- (۲۱) رشید نازکی - تمنی زندگی میں سلوات کا حصہ - (۱۲) ادب، جموں و کشمیر اکیڈمی آف آرٹس (صفحات ۸۳، ۸۵)
- (۲۲) ذخیرۃ الملوک - ۱۰۶ الف
- (۲۳) ذخیرۃ الملوک - ایضاً
- (۲۴) ایضاً
- (۲۵) ضیاء الدین بنی - صفحہ ۶۳
- (۲۶) ایضاً صفحہ ۱۰۳
- (۲۷) ایضاً صفحہ ۱۲۴، ۱۲۵
- (۲۸) ذخیرۃ الملوک ۱۰۶ الف -
- (۲۹) ضیاء الدین بنی

(۳۰) ذخیرۃ الملوك الف

(۳۱) ایضاً

(۳۲) فیاء الدین برنی - ۱۶۸۵

(۳۳) ذخیرۃ الملوك الف اب

(۳۴) فیاء الدین برنی

(۳۵) ذخیرۃ الملوك الف و ب

(۳۶) ایضاً الف

(۳۷) ایضاً

(۳۸) کتابت شاہ معصوم - لاہور ۱۹۷۷ء صفحہ ۳۰

(۳۹) اے - کے - ایس لیمنٹن

A.J.K.S. Lambton: State and Government in medieval Islam, New York 1981 P. 54

(۴۰) ذخیرۃ الملوك الف

(۴۱) ایضاً

(۴۲) فتاویٰ جہانداری

(۴۳) ایضاً

(۴۴) محب الحسن

Mohibbul Hasan : Kashmir under the Sultans, Delhi, 1974 P. 235

(۴۵) ایضاً، صفحہ ۲۳۹

(۴۶) انوار العیون فی اسرار المکنون صفحہ ۵۰

(۴۷) حکیم سید محمد کمال الدین حسین ہمدانی - صاحب مودۃ القریبی - صفحہ ۱۸

(۴۸) R.P. Tripathi: Some aspects of Muslim administration.

(۴۹) Iqbalwar Topa : Pre-Mughal Polity

سائنس اور ٹیکنالوجی کے مختلف شعبوں میں مسلم سائنس دانوں کے کارنامے

آج انسان سائنس اور ٹیکنالوجی میں نہایت تیز رفتاری سے ترقی کر رہا ہے اور نئے دن نئی نئی ایجادات اور دریافتیں کر رہا ہے جو نہ صرف انسان کی مادی زندگی میں لاب پیدا کر رہی ہیں بلکہ انسان کا دائرہ علم ازمنہ و سنی کے مقابلے میں بے انتہا وسیع لیا ہے۔ اب انسان علم الہیئت کے ارتقا کی بدولت کائنات کی لامتناہی گہرائیوں کی ش میں ہے۔ اس صدی کی اہم دریافتوں کی بدولت یعنی فضا میں پہنچ جانے سے ان نے خود کو زمین و آسمان کی گردش اور بندشوں سے آزاد کر لیا ہے۔ اور اب وہ کھوج میں ہے کہ کائنات کی مختلف کہکشاؤں (Galaxies) کے ستاروں اور یوں میں کیا انسان جیسی عاقل مخلوق بھی کہیں پائی جاتی ہے جن سے وہ اپنا رابطہ قائم سکے۔ یا کوئی ایسے سیارے بھی ہیں جو زمین سے ملنے جلتے ہیں اور جہاں وہ جا کر آباد کئے۔ اس کائنات (Universe) کی شکل کیا ہے، گردی، بیضوی ہے یا کچھ اور۔ اب ٹیلیس کوپ (Hubble Telescope) کے فضا میں پہنچا دینے کے بعد بعض ایسے یوں کے ٹھکٹ نظر آئے ہیں جو ابھی اپنی کمسنی کے زمانے میں ہیں۔ یعنی

اب تک جو ان نہیں ہوئے ہیں۔ اس ٹیلیس کوپ سے سائنس دانوں کو کافی امیدیں ہیں۔ ہو سکتا ہے وہ اس کائنات کی ابتدا کا سراغ بھی لگائیں۔

ازمنہ وسطیٰ میں کائنات کا تصور بہت محدود بلکہ ملت سیاروں اور ان کے افلاک تک محدود تھا جیسا کہ اس مضمون سے واضح ہوگا۔ چاہے وہ یونانی ہوں، ایرانی ہوں یا ہندوستانی یا اسلامی، تمام سائنس دانوں کا اور علم الہیئت کے ماہروں کا ایک سا علم تھا۔ اس محدود علم میں اس وقت ترقی پیدا ہوئی جب سترہویں صدی کی ابتدا میں گیلیلیو گیلیلی نے کائنات کا مشاہدہ ایک دوربین کے ذریعہ کیا۔ اس نے دریافت کیا کہ ارسطو بطلمیوس اور دوسرے سائنس دانوں کی بتائی ہوئی کائنات اتنی منجمد اور ساکت نہیں تھی جو ان کے تصور میں تھی۔ اس نے دوربین کے ذریعے نئے ستاروں کا مشاہدہ کیا جو ان فلسفیوں کی لسٹ میں موجود نہیں تھے۔ ان کی کائنات ایک منجمد کائنات تھی جس میں تبدیلی اور اختلاف کی محجاش نہیں تھی۔ گیلیلیو کی اس دریافت نے دنیائے علم میں ایک تسلسلہ مچا دیا اور ارسطو اور بطلمیوس کی بندشوں سے جو ایک ہزار سال سے قائم تھیں، یہ علم آزاد ہو گیا اور اس میں ایک انقلاب عظیم برپا ہو گیا۔ اور علم الہیئت ترقی پذیر ہو گیا۔

عام طور پر یہ تصور کیا جاتا ہے کہ سائنس کی ترقی صرف یورپ کے سائنسدانوں کی مرہون منت ہے۔ اس میں شک نہیں کہ سترہویں صدی کے بعد سے یعنی سائنسی انقلاب کے بعد سے جس کی ابتدا یورپ سے خصوصی حالات میں ہوئی تھی، سائنس نے دن و دن رات چمکنی ترقی کی اور چکاچوند کر دینے والی دریا فیس کیں اور آج بھی ہو رہی ہیں لیکن سائنس کی موجودہ ترقی یافتہ شکل کسی ایک قوم یا ملک کی مرہون منت نہیں۔ یورپ کے ازمنہ وسطیٰ کے سائنسی انقلاب میں اکثر و بیشتر قدیم مذہب قوموں کا حصہ بھی ہے۔ اگر ان کے علوم کے اثرات ازمنہ وسطیٰ کی قوموں پر اور خصوصاً یورپ کے سائنسدانوں پر نہ پڑتے تو غالباً سائنس اس معراج کو نہ پہنچ پاتی۔ ان ہی تاریخی حقیقتوں کی روشنی میں ہم اس مضمون اور آئندہ کی قسطوں میں اسلامی علوم اور ٹیکنالوجی

کا جائزہ لینے والے ہیں۔ اور ہر علم سے الگ الگ بحث کرنے والے ہیں تاکہ صحیح اندازہ ہو سکے کہ مسلمان علماء اور سائنس دانوں نے کون کون سے علوم میں کمال حاصل کیا تھا اور کون میں کم ترقی کی تھی۔ اس میں دو رائیں نہیں ہو سکتیں کہ مسلمانوں کے اکثر و بیشتر علوم یورپ پر اثر انداز ہوئے اور مسلمانوں نے کئی ایک میں بھی دریافتیں کیں جو یورپ میں سائنسی انقلاب کے بعد متاثر ہوئیں۔ یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ اسلامی سائنس اور نیکالوجی قدیم اور جدید علوم کے درمیان ایک رابطہ کا مقام رکھتی ہے۔

علم الہیئت (Astronomy)

ابتدا میں یعنی نویں صدی کے آغاز میں مسلم سائنس دانوں نے بطلمیوس کی کتابوں کے تراجم سے حاصل ہونے والی یونانی علم الہیئت پر کام کیا۔ اس سلسلے میں بطلمیوس کی مشہور کتاب ”المجسطی“ کا عربی میں ترجمہ ہوا تھا۔ بطلمیوس القلوذی (تقریباً ۲۸۰-۹۰ م) اسکندریہ (مصر) میں اپنی علمی سرگرمیوں میں منہمک تھا۔ وہ نہ صرف علم الہیئت کا ماہر تھا، بلکہ جغرافیہ نویسی، علم الحساب اور موسیقی میں بھی دسترس رکھتا تھا۔ بطلمیوس نے اپنی مندرجہ بالا کتاب ”المجسطی“ میں تقریباً تمام قدیم یونانی فلاسفہ اور علم الہیئت کے ماہرین کے تصورات اور نظریات کا خلاصہ پیش کیا تھا اور اپنے نظریات بھی پیش کیے تھے۔ یہ کتاب اس کی زندگی کا سب سے بڑا کارنامہ تھی۔

اسی زمانے میں یونانی علم الہیئت کے علاوہ سنسکرت کی کئی کتابوں کے ترجمے عربی زبان میں کیے گئے تھے۔ ان میں سے ایک کتاب ہندوستانی سائنس دان آریہ بھٹ (اول) کی تصنیف ہے جس کا نام سنسکرت میں ”آریہ بھٹ“ ہے جو اس نے ۴۹۹ء میں لکھی تھی۔ اور عربی میں اس کا نام ”الاجہد“ رکھا گیا۔ دراصل ۷۷۷ء میں یہ اور دوسری سنسکرت کی کتابیں ایک ہندوستانی وفد بغداد لے گیا تھا جن کے عربی میں ترجمے ہوئے اور پہلی مرتبہ مسلم سائنس دان ہندوستانی علوم سے واقف ہوئے۔ دوسری کتاب علم الہیئت سے متعلق برہماگپتا کی ”برہم اشپوتھا سمدھانت“ تھی جو اس نے

۷۳۸ء میں لکھی تھی۔ اس کا بھی عربی میں ترجمہ ہوا اور اس کا نام ”السنلہند“ رکھا گیا۔ گہتا کی اس فن پر دوسری کتب ”کھنڈ کھادیاکا“ تھی جو اس نے ۷۴۵ء میں تصنیف کی تھی۔ اس کے عربی ترجمے کا نام ”الارکند“ رکھا گیا۔ ان کتابوں کے عربی ترجموں کے ذریعے جو بغداد میں غالباً ہندوستانی پڑتوں کی مدد سے ہوئے، مسلم سائنس دان ہندوستانی نظریات علم الہیئت و فیو سے واقف ہوئے۔ مثل کے طور پر ”تجۃ الارض“ کا تصور، اہل زمین کی مشرقی، مغربی، شمالی اور جنوبی حدود، طول و عرض (Latitudes and Longitudes) جن کی پیمائش انجمن کو اول طول الارض (Prime Meridian) مان کر ہندوستانی سائنس دان کیا کرتے تھے، وغیرہ۔ بغداد کے بعض سائنسدان مثلاً انطاری نے ہندوستانی علم الہیئت پر کتابیں بھی لکھیں اور اس طرح یہ علم عربوں اور مسلمانوں میں رائج ہوا۔ اسی طرح قدیم ایران میں لکھی ہوئی علم الہیئت کی بعض کتابیں جو پہلوی زبان میں تھیں ان کے بھی ترجمے عربی میں اسی زمانے میں ہوئے۔ مثلاً ”زیج الشاہ“ یعنی Royal Astronomical Tables - ان کتابوں کے ذریعہ مسلم سائنسدان اپنی نظریات اور تصورات سے واقف ہوئے۔

اسلام سے قبل عربوں کو موسمیات، زراعت، ستاروں، چاند اور سورج کی گردشوں، چاند کی مختلف اشکال، منازل اور وقت کی پہچان سے متعلق کچھ معلومات ضرور حاصل تھیں۔ یہ معلومات اکثر و بیشتر ”الانوالہ“ نام کی کتابوں میں شامل ہیں۔ اور اس موضوع پر نویں اور دسویں صدی عیسوی میں میں سے زائد کتابیں لکھی جا چکی تھیں مگر ان میں سے صرف تین باقی نہ گئی ہیں۔ سب سے مشہور کتاب ابن قتیبہ کے ہے جس کا نام ”کتاب الانوالہ“ ہے۔ ساتویں صدی میں بیت سے ایسے مسائل پیدا ہو گئے تھے جن کا تعلق اسلامی تعلیمات اور ارکان سے تھا۔ چنانچہ نماز کے اوقات کو صحیح تعیین اور قبلہ کی صحیح سمت معلوم کرنا اور دوسرے مسائل سے متعلق کتابیں لکھی گئیں جو ”کتاب الموقیبت“ ”کتاب دلائل القبلة“ کے نام سے موسوم کر دی گئیں۔

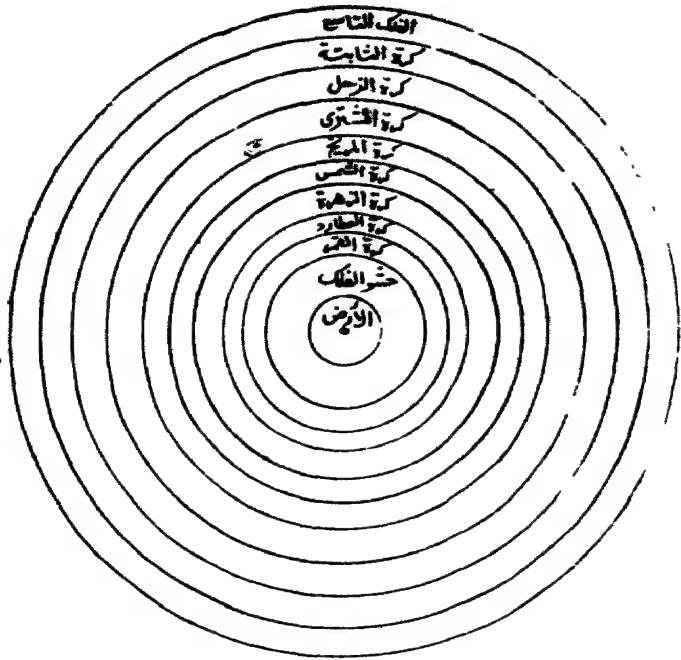
اسلام کے ابتدائی دور میں مسطح اور کروی علم الہیئت پر کئی کتابیں لکھی گئیں جو زیادہ تر ہندوستانی اور ہاسانی کتابوں پر مبنی تھیں۔ لیکن چند کے علاوہ زیادہ تر کتابیں اب مفقود ہیں۔ نویں صدی میں بطلمیوس کی کتاب المجسطی سے مانوس ہونے کے بعد عربوں نے یونانی علوم پر کافی لکھا تھا۔ اس کے علاوہ علم الہیئت میں ”زیج“ پر جو کتابیں اسلامی دور میں لکھی گئیں وہ مورخین سائنس کے لیے بہت اہمیت رکھتی ہیں۔ اس موضوع پر تقریباً دو سو کتابوں میں سے زیادہ تر مخطوطات کی شکل میں موجود ہیں۔ ان کتب میں جن مختلف موضوعات سے بحث کی گئی ہے وہ مختصراً یہ ہیں: علم التاریخ، علم المثلثات، کروی علم الہیئت، مسطح درمیانی حرکات، مسطح مقابلہ (Equation)، مسطح عروض، مسطح منازل، شمسی اور قمری گرہن، مسطح طلوع و قمر، ارضی طول و عرض، ستاروں کے طول و عرض اور علم نجوم وغیرہ۔

دوسرا موضوع جس پر ان سائنس دانوں نے بحث کی ہے اسے کتب الہیئت کہا جاسکتا ہے۔ یہاں مصنفین نے ان اصولوں سے بحث کی ہے جو علم الہیئت کے نظریات کی بنیاد ہیں۔ اس کے علاوہ سائنس دانوں نے علم المیقات سے بحث کی ہے جو علم الہیئت کے ذریعہ معلوم کیے جاتے تھے اسی طرح قبلہ کا رخ بھی اس علم کے ذریعہ معلوم کیا جاتا تھا۔ اسلامی کیلنڈر بھی علم المیقات کے ضمن میں آتا ہے۔ اس کے علاوہ آلات کی نوعیت اور ان کی صفات سے بھی علم الہیئت میں بحث کی گئی ہے۔

علم الہیئت کے مسلم سائنس دانوں کا تصور کائنات، اصلاً بطلمیوس کے تصور پر مبنی تھا حالانکہ وقتاً فوقتاً بطلمیوس کے نظام ارضی (Geocentric Theory) پر مختلف سائنس دانوں نے نکتہ چینیایں کیں کیونکہ ان کی نظر میں اس نظام میں کچھ ایسی کمزوریاں تھیں جنہیں سمجھنا مشکل تھا۔ چنانچہ بعد کے زمانے کے سائنس دانوں جیسے نصیر الدین طوسی نے نئے نظریات پیش کیے۔ بطلمیوس کا نظام ارضی مختصراً یہ تھا: زمین کائنات میں مرکزی حیثیت رکھتی ہے اور نہ وہ خود اپنے محور پر گھومتی ہے اور نہ ہی کسی اور مرکز کے ارد گرد، وہ بالکل ساکت ہے۔ بلکہ اس کے ارد گرد سات ستارے

(Planets) یعنی 'قمر' (اس کا بھی سیاروں میں شمار ہوتا تھا) 'عطارد' 'زہرہ' 'شمس' 'مرخ' 'مشتری' اور 'زحل' اپنے اپنے فلک (Spheres) کے اندر وہ گردش کرتے ہیں۔ زمین 'فلک' ہے، اس کے اوپر پانی پھر ہوا اور پھر آتش ہے۔ زمین اور فلک قمر کے درمیان فضا (Atmosphere) ہے۔ ہر فلک ایک خاص مادے کا بنا ہوا ہے جسے یہ سائنس دان "ایٹر" (Ether) کہتے تھے۔ ساتویں فلک کے اوپر ایک آٹھواں فلک بھی ہے جس میں ستارے پائے جاتے ہیں۔ بعض فلاسفہ اور سائنسدانوں نے ایک نویں فلک کی طرف بھی اشارہ کیا ہے جو باقی تمام افلاک کو جنش دیتا ہے یعنی انہیں گردش میں لاتا ہے۔ یہ تصور اس لیے پیش کیا گیا تھا کہ افلاک کو گردش میں لانے والا کوئی نہ کوئی مسبب ہونا چاہئے۔

ابورہمان البیرونی فلک کی تعریف یوں کرتا ہے: فلک ایک جسم ہے گیند کی مانند جو اپنے محور پر گھومتا ہے۔ اس کے اندرونی حصے میں وہ اجسام ہیں جن کی گردش فلک کی گردش سے مختلف ہے۔ اور ہم اس کے مرکز پر واقع ہیں۔ اسے فلک اس لیے کہتے ہیں کہ اس کی حرکت Spindle کی طرح گرداں (Circular) اس کا نام فلاسفر کے یہاں الایٹر بھی ہے۔ کل افلاک آٹھ ہیں جو ایک کے نیچے ایک پیاز کے چھلکوں کی طرح قائم ہیں۔ سب سے چھوٹا فلک ہم سے قریب ترین ہے جس کے اندر قمر اکیلا گردش کر رہا ہے۔ دوسرا فلک قمر سے اوپر عطارد (Mercury) کا ہے، تیسرا زہرہ (Venus)، چوتھا شمس (Sun) کا، پانچواں مرخ (Mars)، چھٹا مشتری (Jupiter) کا اور ساتواں زحل (Saturn) کا۔ یہ ساتویں افلاک سیاروں کے ہیں لیکن ان کے اوپر ایک آٹھواں فلک غیر متحرک (Fixed) ستاروں کا ہے۔ ان افلاک کی شکل یہ ہے:



کئی لوگوں کا خیال ہے کہ آٹھویں فلک کے بعد ایک نواں فلک بھی ہے جو تمام Quiescent ہے۔ ہندو اسے ”برہمانڈا“ کہتے ہیں یعنی براہمن کا انڈا۔ چونکہ یہ دوسروں کو گردش دیتا ہے اس لیے یہ خود غیر متحرک ہے۔ مگر یہ ممکن ہے کہ دوسری افلاک کی طرح اس کا کوئی جسم نہیں ہے ورنہ اس کا وجود ثابت کیا جاسکتا تھا، اس لیے اسے یہ نام دینا غلطی ہے۔ ہمارے کئی اسلاف (فلاسفہ) کا تصور تھا کہ آٹھویں فلک کے بعد ایک لامحدود خلا ہے اور بعض کے نزدیک ایک لامحدود (Quiescent) ملاء ہے۔ لیکن ارسطو کی رائے میں ان گردش کرنے والے اجسام سے گذر کر نہ تو ملا

(Plenum) ہے اور نہ خلا (Vacuum)۔

الہیونی اور دوسرے سائنس دانوں اور فلاسفہ کے نظریہ کے مطابق فلک قمر کے وسط میں زمین قائم ہے اور یہ درحقیقت سب سے نچلا حصہ ہے اور یہی دراصل مرکز (کائنات) ہے اس لیے کہ تمام اجسام ساری اسی (مرکز) کی طرف جاذب (Gravitate) ہوتے ہیں۔ زمین مجموعی طور پر کروی ہے مگر تفصیلات میں اس کی سطح کھدوری (Rough) ہے اس لیے اس میں پہاڑ اور وادیاں ہیں لیکن مجموعی طور پر پھر بھی اس کی شکل کروی ہے کیونکہ اونچے سے اونچے پہاڑ بھی کہ ارض کے مقابلے میں بہت چھوٹے ہیں۔ اگر زمین کی سطح غیر مستوی (Uneven) نہ ہوتی اور سپاٹ ہوتی تو چاروں طرف سے آنے والا پانی (سندر) اس پر قائم نہ رہ پاتا اور ساری زمین کو ڈوب دیتا اور زمین کا کافی حصہ کھلا نہ رہتا۔ اس لیے کہ حالانکہ پانی اور خاک دونوں میں ثقل (Weight) ہے اور دونوں ہوا میں جتنا نیچے جاسکتے ہیں جتنے ہیں لیکن اس کے باوجود پانی خاک کے مقابلے میں ہلکا ہے اور اس وجہ سے خاک پانی میں ثقل (Sediments) کی شکل میں اس کی تہ میں ڈوب جاتی ہے۔ مزید یہ کہ حالانکہ پانی خاک ہر ایت (Penetrate) نہیں کرتا ہے لیکن اس کے کھلے گوشوں (Intristics) میں ضرور داخل ہو جاتا ہے۔ اور وہاں ہوا سے خلط ملط ہو جاتا ہے اور اس ملاپ کی وجہ سے ہوا میں محلق رہتا ہے۔ اور جب ہوا اندر کی طرف داخل ہوتی ہے، پانی اپنی اصل شکل اختیار کر لیتا ہے بالکل اسی طرح جس طرح بلوں سے بارش ہوتی ہے۔ زمین کی مختلف کھدوری شکل کی وجہ سے پانی گہری جگہوں میں جمع ہو جاتا ہے اور چشموں کی شکل میں نمودار ہوتا ہے۔ زمین اور پانی مل کر ایک کتہ بنتے ہیں جن کے چاروں طرف ہوا ہوتی ہے اور آخر الذکر کا جتنا حصہ بھی فلک قمر کی زد میں آتا ہے، اپنی گردش اور مرکز کی وجہ سے گرم ہو جاتا ہے۔ اس طرح آگ پیدا ہوتی ہے جو ہوا کے آس پاس پائی جاتی ہے لیکن قطبین کے قریب یہ آگ کم ہوتی ہے اس لیے کہ یہاں (زمین) کی گردش کی رفتار کم ہوتی ہے۔

ثابتہ سیارے تمام آسمان میں جڑے ہوئے ہیں۔ ان کی ایک دوسرے سے دوری انہی طور پر متعین ہے۔ اس طرح نہ تو وہ ایک دوسرے کے قریب آتے ہیں اور نہ ایک دوسرے سے دور ہو جاتے ہیں۔ فارسی میں ان ستاروں کو ”بیابانی“ کہتے ہیں اس لیے کہ صحراؤں میں انہیں کی مدد سے صحیح راستہ معلوم کیا جاتا ہے۔ ان کے برعکس سیاروں کی تعداد سات ہے جن میں سے ہر ایک اپنے فلک میں گرداں ہے اور یہ اپنی دوری ایک دوسرے سے اور ثابتہ ستاروں سے بھی مستقل طور پر بدلتے رہتے ہیں۔ کبھی ایک دوسرے کے قریب آ جاتے ہیں تو کبھی ایک دوسرے کے مقابل ہو جاتے ہیں۔

چاند، سورج اور باقی سیارے مغرب سے مشرق کی طرف گردش کرتے ہیں۔ اس کو حرکت اول کہتے ہیں اس کے برخلاف ستاروں کی حرکت بہت کم ہے اور چونکہ ان کی ایک دوسرے سے دوری ہمیشہ ایک سی رہتی ہے اس لیے انہیں ”ثابتہ“ کہتے ہیں۔ سیاروں کی حرکت ثانی حرکت اول کے برخلاف ہے مگر مکمل طور پر نہیں کیونکہ پہلی کے مقابلے میں اس میں اختلاف ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے کسی جہاز کے مسافر پانی کے دھارے کی طرف چلیں لیکن جہاز ان کو دھارے کے دوسرے رخ کی طرف لے جا رہا ہو۔ حرکت ثانی واضح نہیں ہوتی ہے اس کو سمجھنے کے لیے تجربہ کی بنیاد پر دلائل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسے مشرق کہتے ہیں اس لیے کہ اس کا رخ سورج کے مطلع کی طرف ہوتا ہے۔

البیرونی کہتا ہے کہ سیاروں کی پیمائش اسی وقت صحیح طور پر کی جاسکتی ہے جب ہم زمین کو ایک مقیاس کی ایک فرد (Unit) مان لیں۔ اس کی پیمائش کے مطابق زمین کے اعداد و شمار یہ ہیں :

قطر (Diameter) ۲۴۳۰۰۰ فرسنگ
محیط (Circumference) ۶۸۰۰۰۰ فرسنگ
سطح ۳۷۷۷۲۰ فرسنگ

جرم حجم (Volume) $114,222,222,222$ کعب (Cube) فرسنگ اسی طرح

الہیونی دائرۃ البروج کی پیمائش بھی دیتا ہے:

قطر ... $114,222,222,222$ فرسنگ

محیط ... $114,222,222,222$ فرسنگ

زمین کی پیمائش المامون کے زمانے میں سب سے پہلی مرتبہ کی گئی تھی۔ اور اس کے سائنس دانوں نے سنجلو کے صحراؤں میں پیمائش کر کے یہ دریافت کیا کہ زمین کی ایک ڈگری (درجہ) $56\frac{1}{2}$ میل کے برابر ہے اور اگر اسے 360 سے ضرب دی جائے تو 20300 میل زمین کا محیط نکلتا ہے۔ الہیونی کے مطابق ایک میل $1/3$ فرسنگ یا 3000 اسود ذراع کے برابر ہے۔ یہ ذراع بغداد میں زمین کی پیمائش کے لیے استعمال ہوتا تھا اور 23 انگلیوں کی چوڑائی کے برابر تھا۔ ابورحمان الہیونی کہتا ہے کہ اس نے ہندوستان میں جو پیمائش علم المثلثات کے ایک اصول کے مطابق کی تھی اس میں اور المامون کے سائنسدانوں کے نتائج میں کوئی فرق نہیں تھا۔

اس زمانے کے مسلم ماہرین علم الہیست نے عروض و اطوال (Longitudes and Latitudes) پر بھی کافی تحقیق کی تھی اور کئی نے جداول (Tables) بھی تیار کیے۔ ان عروض و اطوال کی بنیاد پر انہوں نے زمین کے آباد علاقوں کے نقشے بھی تیار کیے۔ بطلمیوس کی تحقیق کے مطابق زمین کا آباد علاقہ مغرب سے مشرق تک پھیلا ہوا تھا۔ یعنی مغرب میں جزائر خالدا سے جہاں سے 0° عرض گذر رہا تھا مشرق میں 180° تک ہمال جزیرہ (Korea) آباد تھا۔ اس طرح خط استوا سے شمال کی طرف آبادی 63° عرض تک پھیلی ہوئی تھی اور خط استوا کے جنوب میں $161\frac{1}{2}$ تک دنیا آباد تھی۔ چنانچہ بطلمیوس نے خط استوا کے شمالی آباد علاقے کو سات اقلیم (Climes) میں تقسیم کر دیا تھا اور ہر اقلیم کے تین حصے تھے۔ اسی طرح جنوب میں دو اقلیم تھیں۔ اقلیم ایک فرضی لکیر تھی جو مغرب سے مشرق تک جاری تھی۔ لیکن بطلمیوس کے بعد جو تحقیقات اس موضوع پر ہوئیں ان میں کافی اختلافات تھے۔ چنانچہ سب سے پہلا اور قدیم عالمی نقشہ خلیفہ

المامون کے سائنس دانوں نے بغداد میں تیار کیا، اس کی بنیاد بطلمیوس کے نقشہ اقلیم اور ایرانی تصور کثورت پر مبنی تھا۔ یہ نقشہ اب مفقود ہے مگر کتابوں میں اسے الصورة المامونیه کے نام سے یاد کیا جاتا ہے لیکن اس نقشے میں اور اسی طرح کے دوسرے نقشوں میں علم البست کی رو سے چند غامیاں تھیں۔ ان میں اہم یہ تھی کہ حالانکہ زمین بذات خود گروی شکل کی ہے جو سب جانتے تھے لیکن اس کا نقشہ ایک سطح (Plane) شکل کا بنایا جاتا تھا جس میں زمین کے گروی ہونے کا عکس ظاہر نہیں ہوتا تھا حالانکہ بطلمیوس نے اپنے نقشوں میں اس کا اعتبار بُروز (projection) کے ذریعہ کیا تھا۔ اور البیرونی اور البتانی جیسے سائنس دانوں نے اس طرح کے نقشوں کی جن میں اقلیم سیدھی ساٹ لکیوں کی شکل میں کھینچی جاتی تھیں نکتہ چینی بھی کی ہے۔

المامون ہی کے زمانے میں محمد بن موسیٰ الخوارزمی (متوفی ۸۴۷ء کے بعد) نے بھی ایک عالمی نقشہ، بطلمیوس کی بنیاد پر تیار کیا تھا۔ یہ نقشہ اب مفقود ہو چکا ہے لیکن الخوارزمی کی کتاب ”صورة الارض“ موجود ہے جس میں اس کے نقشے کے اطوال و عروض تفصیلاً دئے ہوئے ہیں۔ الخوارزمی کی اس کتاب کو ہانس فان مژیک (Hans Von Mazik) نے شائع کیا تھا (لاہنرش ۱۹۳۶ء)۔ اس کتاب میں دئے ہوئے عروض و اطوال کی بنیاد پر علی گڑھ یونیورسٹی کی ڈاکٹر رضیہ جعفری نے الخوارزمی کے نقشہ عالم کو دوبارہ مرتب کیا تھا اور عربی متن تصحیح کر کے اس کا انگریزی میں ترجمہ کیا اور ایک تفصیلی شرح بھی لکھی۔ اب یہ نقشہ پہلی مرتبہ ”جغرافیای جہاں از روی کتاب صورة الارض“ الخوارزمی کے نام سے زیر سرپرستی نشریات ”دانش“ دوشنبہ (تاجکستان، روس) اور شعبہ سنٹرل ایشین اسٹڈیز، کشمیر یونیورسٹی، ۱۹۸۵ء میں شائع ہو گیا ہے۔

اس ابتدائی دور کے سائنس دانوں میں الفراعنی (تاریخ وفات ۶۸۷ء) اور جیش الحاسب الموزی (تاریخ وفات ۸۷۳-۸۷۳ء) قاتل ذکر ہیں۔ موخر الذکر نے المامون کے زمانے ہی میں زیج ممتحن تیار کیا تھا اور دمشق کی رصدگاہ میں متعین تھا۔ لیکن

اس زمانے کا سب سے اہم ماہر الہیست محمد بن جابر بن سنان البتانی الحرانی الصابی (تاریخ وفات ۹۶۹ء) مانا جاتا ہے۔ اس نے اپنے ذاتی تجربات اور کائنات کے مشاہدات اپنی کتاب ”الزجج الصابی“ میں درج کیے ہیں۔ البتانی کے مطابق میل دائرہ معتدل النہار (Obliquity of the Ecliptic) ۲۳ درجہ اور ۳۵ منٹ ہے۔ اس کے علاوہ استقبال اعتدال (Precession of the Equinoxes) جو ثابت بن قرة کے نزدیک ۶۶ سال میں ایک درجہ تھا، البتانی نے تسلیم کیا تھا۔ البتانی کے مطابق منطقہ حارہ میں ایک سال برابر ہے ۳۶۵ دن، ۵ گھنٹے، ۴۶ منٹ اور ۲۴ سکند کے صحیح پیمائش ۳۶۵ دن، ۵ گھنٹے، ۴۸ منٹ اور ۴۶ سکند ہے۔ یعنی اس کی پیمائش اور صحیح پیمائش میں صرف ۲ منٹ اور ۲۲ سکند کا فرق ہے۔ البتانی کی کتاب ۵۱ ابواب پر مشتمل ہے۔ البتانی کا ارادہ ایک نئی ”المجسطی“ تیار کرنے کا بھی تھا۔ اس نے اپنے مشاہدات کی بنا پر بطلمیوس کی وہ غلطیاں بھی درست کیں جو سیاروں کی گردش سے متعلق تھیں۔ البتانی کی ”الزجج الصابی“ کا لاطینی ترجمہ جو انگریزی سائنس دان Robert Retnensis (وسط بارہویں صدی عیسوی) نے کیا تھا اب مفقود ہے لیکن واحد لاطینی ترجمہ جو Plato of Tivoli نے کیا تھا، باقی ہے۔ شاہ Alfonso el Sabio (۱۱۸۴-۱۲۱۲ء) کے حکم سے البتانی کی زنج کا ترجمہ اپنی زبان میں بھی ہوا تھا۔ البتانی کے لاطینی علمی کارناموں کا اندازہ اس سے بھی ہو سکتا ہے کہ البیرونی نے جو خود اپنے زمانے کا عظیم ماہر علم الہیست گزرا ہے، البتانی پر ایک کتاب لکھی تھی جس کا عنوان تھا (Elucidation of Genius in al Battani's Zīj)۔ یہ امر کہ البتانی کے مشاہدات کا اثر کوپرنیکس (Copernicus) جیسے عظیم الشان سائنس دان پر پڑا تھا مشہور و معروف ہے۔

اسلام کے صفِ اوّل کے علم الہیست کے ماہروں میں عبدالرحمن بن عمر الرازی الصوفی (تاریخ وفات ۹۸۶ء) کا شمار ہوتا ہے۔ الصوفی عضد الدولہ (تاریخ وفات ۹۸۳ء) کے مصاحبین میں سے تھا۔ الصوفی نے بطلمیوس کے ستاروں کے جداول کی اپنے مشاہدات کی روشنی میں تنقیدی نظر سے بھیج کی تھی جو اس کی کتاب ”صور

الکواکب الثابتہ“ میں شامل ہیں۔ اس کتاب میں ان سیڑوں ستاروں کی شناخت بھی کی گئی ہے جو قدیم عربی لسانیاتی ادب میں پائے جاتے تھے۔

مصر میں علی بن عبدالرحمن بن احمد بن یونس الصفدی (تاریخ وفات ۱۰۰۹ء) نے قاطمی خلیفہ العزیز کے زمانے میں ۹۷۷ء سے ۹۹۹ء تک علم الہست پر جبل المقطم میں تحقیق و مشاہدات کیے۔ اس کا کام بعد میں خلیفہ الحکیم کے زمانے میں بھی جاری رہا۔ ابن یونس کی مشہور کتاب جس میں ان کے مشاہدات اور تجربات درج ہیں ”الزجج الحاکمی الکبیر“ ہے۔ لیکن بد قسمتی سے یہ کتاب مکمل طور پر موجود نہیں ہے۔ ابن یونس کے مطابق قاہرہ کا طول ۳۰ درجہ تھا اور میل دائرہ معدل التہار ۲۳ درجہ اور ۳۵ منٹ تھا۔ ابن یونس کا ایک اہم کارنامہ یہ بھی تھا کہ اس نے انیسویں صدی عیسوی تک کے بیچ وقت نماز کے اوقات کا حساب بھی لگایا تھا۔ یہ اوقات اس کی کتاب ”غایہ الانتفاع“ میں درج تھے لیکن کچھ جداول غالباً تیرہویں صدی کے علم الہست کے ماہر المتقی نے تیار کیے تھے۔ بد قسمتی سے ابن یونس کی وفات کے بعد اس کے سارے مسودات اس کے بیٹوں نے صابون کے بازار میں فروخت کر دیے تھے اس طرح یہ ثلثاب کام ضائع ہو گیا۔ ابن یونس کی کیفیت ایک مجذوب کی سی تھی۔ وہ پرانے اور بھڑے کپڑے پہنتا تھا اور اسے کسی بات کا ہوش نہ تھا۔ اپنی موت سے کچھ عرصے پہلے اس نے پیشین گوئی کی تھی کہ وہ فلاں دن فوت ہو جائے گا۔ چنانچہ اس نے اپنے کٹھنات کی سیابی کو دھویا اور ایک کمرے میں بند ہو کر تلاوت قرآن شروع کر دی اور اسی حالت میں اس کے بتائے ہوئے دن اس کا انتقال ہو گیا۔

ایک اور علم نجوم کا ماہر ابوسعید احمد بن محمد البجری (تاریخ وفات ۱۰۳۰ء) تھا جو بکستان (جنوبی افغانستان) کا رہنے والا تھا۔ اس کی اصل دلچسپی علم نجوم (Astrology) میں تھی لیکن اس نے عبدالرحمن الصوفی کے مشاہدات میں جو شیراز میں اس نے کیے تھے مدد کی تھی۔ البجری البیرونی کے بزرگ معاصرین میں تھا۔ اس کی اہمیت اس کے بتائے ہوئے اسطرلاب سے ظاہر ہوتی ہے۔ یوں تو اس نے طرح طرح کی اشکال کے

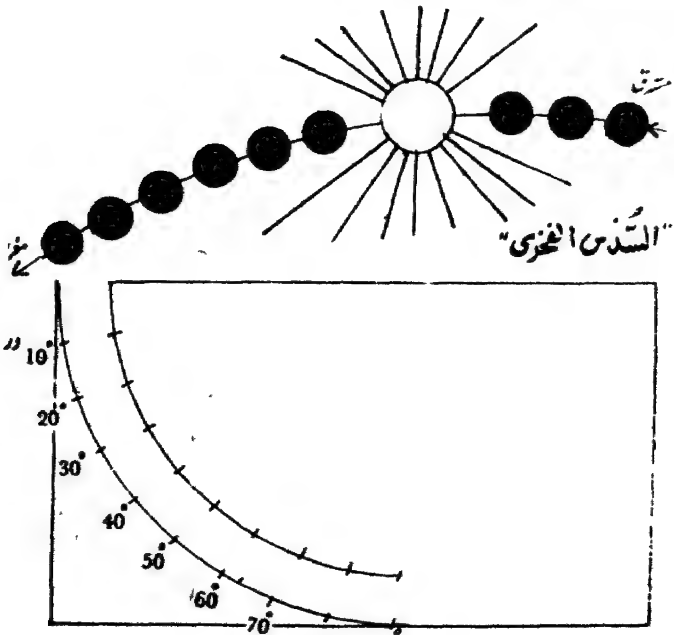
اسطراب بنائے تھے لیکن بقول البیرونی اس نے ایک اسطراب ایسا بھی بنایا تھا جس کی بنیاد نظام شمس (Heliocentric) پر تھی یعنی اس میں بجائے زمین کو مرکز کائنات تصور کرنے کے سورج کو مرکز کائنات مانا گیا تھا۔ اگر البیرونی کے بیان میں صحت ہے تو اسلامی تاریخ میں البیرونی پہلا سائنسدان تھا جس نے کوپرنیکس سے کئی صدیوں پہلے نظام شمس کے تصور کو پیش کیا تھا۔

الاندلس (اسپین) میں بھی علم الہست کے ماہروں کی اس زمانے میں کوئی کمی نہ تھی۔ پہلے دسویں صدی عیسوی میں ایک اور سائنس دان گزرا ہے جس کا نام ابو القاسم مسلمہ بن احمد الفرضی المعروف بہ الجریلی ہے (تاریخ وفات ۴۰۰ء)۔ خلیفہ المامون کے زمانے میں الخوارزمی نے ”برہما اثشیوئھا سدھانت“ کے عربی ترجمے کی جو نغزری نے کیا تھا تصحیح کی تھی۔ اس سدھانت میں اول طول الارض (Prime Meridian) ہندوستان کے شرابیمن (مدھیہ پردیش) سے گزرتا ہوا مانا گیا تھا کیونکہ اس شہر میں قدیم زمانے میں ایک رصدگاہ تھی جہاں سے تمام عروض و اطوال کی پیمائش ہوتی تھی۔ اس کے علاوہ اس میں وقت کا تعین بزدجود کیلنڈر سے کیا گیا تھا۔ الجریلی کا کارنامہ یہ تھا کہ اس نے ان جداول کی تصحیح کی اوقات کے لیے ہجری کیلنڈر استعمال کیا۔ اور قریبہ (Span) کو بنیادی دائرہ نصف النہار مانا۔ اب یہ جداول مفقود ہیں لیکن مگریز اسکالر Adelard of Bath نے ۱۱۳۶ء میں اس کا لاطینی زبان میں ترجمہ کیا تھا جو بعد میں یورپ کی علم الہست سے متعلق کتابوں کا بنیاد بنا۔

مسلم علم الہست کے ماہرین میں ابو محمود حمد بن الجمر الجندی (تاریخ وفات ۴۰۰۰ء) کا نام کافی اہم ہے۔ یوں تو اسلامی دنیا میں مختلف زبانوں اور جگہوں میں رصدگاہیں قائم ہوئی تھیں جن میں طرح طرح کے آلات مشاہدہ استعمال کیے جاتے تھے لیکن ان آلات پر منت تو کندہ ہوتے تھے لیکن سیکنڈ کا شمار کرنے کے لیے کوئی نشان نہیں ہوتے تھے۔ الجندی نے رے (ایران) میں ایک ایسی عمارت زمین کا جھکاؤ معلوم کرنے کے لیے تعمیر کی جس کا نام ”السلس الفخری“ تھا یعنی دائرے کا چمنا

حصہ۔ یہ نام فخر الدولہ کی نسبت سے رکھا گیا تھا جس کا تعلق خاندان بٹویہ سے تھا۔ اس عمارت میں ہر ڈگری ۳۴ صوبی حصوں میں تقسیم کی گئی تھی اور اسکیل پر ہر دسواں سینکڑ واضح طور پر کندہ کر دیا گیا تھا۔ غالباً اسی رصدگاہ کی ابتداء میں مرافقہ کی رصدگاہ اور سمرقند کی رصدگاہ میں بھی اسی طرح کے آلات کی پیشکش کی گئی تھی۔ مگر البیرونی کے بیان کے مطابق انجندی کی اس رصدگاہ میں ایک بڑی خالی تھی اور وہ یہ کہ یہ ایک بہت اونچی عمارت اپنے بوجھ کی وجہ سے تقریباً ایک ہشت زمین میں دھنس گئی تھی۔ ہر حال انجندی اس رصدگاہ میں سیاروں کی پیشکش کرتا تھا۔ اس کے نزدیک زمین کا جھکاؤ ۲۳ درجہ ۳۲ منٹ اور ۱۹ سینکڑ تھا۔ اور شہرے کا طول ۲۳ درجہ ۳۴ منٹ اور ۴۵ اعشاریہ ۳۸ سینکڑ تھا۔ انجندی نے ایک ایسا آلہ بھی بنایا تھا جو اسطراب یا رُہی (Quadrant) کی جگہ استعمال کیا جاتا تھا اور جس کا نام ”الاکة الشاملة“ تھا۔

انجندی کی رصدگاہ کی شکل کچھ اس طرح کی تھی :



علم الہست کے مسلم ماہرین میں سب سے اہم نام نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن طوسی (تاریخ وفات ۳۸۵ھ) کا ہے جن کے علمی کارناموں کا اثر نہ صرف مشرق پر بلکہ مغرب پر بھی پڑا تھا۔ نصیر الدین طوسی منگول حکمران ہلاکو کے مصاحب تھے۔ ۳۵۹ھ میں طوسی نے باجائز ہولاکو مرافقہ میں ایک رصدگاہ قائم کی اور اس کے انچارج بنے۔ یہاں کئی ایک ماہرین علم الہست ان کے شریک کار تھے جن میں خاص طور سے مندرجہ ذیل قابل ذکر ہیں: قطب الدین شیرازی، محی الدین المغربي، فخر الدین الراغی، مؤید الدین الغرضی، علی بن عمر القزوینی، غم الدین دبیران الکاتمی القزوینی، اثیر الدین الالبمیری، طوسی کے فرزند اصیل الدین اور صدر الدین، چینی محقق فاومون جی (Fan-Mun) اور کتب خانہ کے انچارج کمال الدین الایکی۔ اس رصدگاہ میں بہترین قسم کے آلات بھی تھے جو مؤید الدین الغرضی نے ۳۳-۳۴ھ میں بنائے تھے۔ ان میں ایک عظیم الجسم ربعی (Quadrant) بھی تھا۔ یہاں ایک نفیس کتب خانہ بھی تھا۔ نصیر الدین طوسی کی کوئی ۱۵ تصانیف تھیں جو رسالوں اور خطوط پر مشتمل تھیں۔ ان میں ۲۵ فارسی زبان میں اور باقی عربی میں لکھی گئی تھیں۔ طوسی ترکی زبان سے بھی واقف تھے اور کہا جاتا ہے کہ یونانی زبان سے بھی۔ ان کی سب سے اہم اور مشہور تصنیف ”زیج ایلخانی“ ہے جو فارسی میں لکھی گئی تھی اور بعد میں اس کا عربی میں ترجمہ ہوا تھا۔ اس زیج کے بعض حصوں کا John Greaves نے لاطینی زبان میں ترجمہ کیا تھا جس کا نام

Astronomia quaedam ex traditione Shah cholgu persae una cum hypo Thesibus

Planetarum (London 1650) ہے۔ طوسی کی دوسری اہم تصنیف ”تذکرہ“ ہے، طوسی نے عبدالرحمن الصوفی کی کتاب ”صورة الکواکب“ کا عربی سے فارسی میں ترجمہ کیا تھا۔ مرافقہ کی رصدگاہ صرف مشاہدات اور تجربات کا مرکز ہی نہ تھی بلکہ یہاں فلسفہ اور سائنس کی تعلیم و تدریس بھی ہوتی تھی۔ یوں تو منگول حکمران علم الہست میں کافی دلچسپی لیا کرتے تھے لیکن مرافقہ کی رصدگاہ جیسا عظیم الشان ادارہ اس بڑے پیمانے پر تحقیقی و تدریسی کام نہ کیا تا اگر حکمران وقت یعنی ہولاکو کی توجہ اور مالی امداد اسے نہ ملتی۔

طوسی نے علم الہیئت میں جو اضافے کیے وہ ان کی زیج "اور المجسطی" کے نئے ایڈیشن میں شامل ہیں۔ لیکن بطلمیوس کی تھیوری پر انہوں نے جو تنقید کی تھی وہ "تذکرہ" میں موجود ہیں۔ ازمنہ وسطیٰ کی سب سے جامع اور مدلل کتاب یہی ہے جس میں بطلمیوس کی خامیوں کا پڑواہ فاش کیا گیا ہے۔ اسی کتاب میں طوسی نے سیاروں کی گردش سے متعلق ایک جدید تھیوری پیش کی تھی۔ اس تھیوری سے نہ صرف قطب الدین شیرازی اور ابن شاطر متاثر ہوئے تھے بلکہ اغلب یہ ہے کہ اس کا اثر کوپرنیکس کے خیالات پر بھی پڑا تھا اس لیے کہ اس نے طوسی کے شاگردوں کی سیاروں کی گردش سے متعلق تھیوری کو بہت گہرائی کے ساتھ اپنایا تھا۔ ای، ایس، کینڈی (E.S. Kennedy) نے طوسی کی اس تھیوری کو Tuss Couple کا نام دیا ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ طوسی، قطب الدین اور ابن شاطر نے اس تھیوری کا اطلاق سیاروں کی گردش پر کیا تھا اور اس کا موازنہ بطلمیوس کے نمونج (Model) سے کیا تھا۔ طوسی کی یہ تھیوری بلاشبہ بطلمیوس سے جداگانہ تھی، اس میں جدت پائی جاتی تھی اور عصر حاضر سے پہلے کسی سائنس دان نے اس طرح کی تھیوری پیش نہیں کی تھی۔ نظام شمس کو چھوڑ کر کوپرنیکس کے یہاں جو بھی "جدت" پائی جاتی ہے، وہ سب طوسی اور اس کے شاگردوں کی تھیوری میں موجود تھی۔ طوسی کے تصورات مشرقی اسلامی دنیا پر کافی اثر انداز ہوئے تھے اور سمرقند اور استانبول کے سائنس دان اس سے متاثر ہوئے تھے۔ مغربی دنیا یعنی یورپ پر بھی اس کے اثرات اس سے زیادہ پڑے جتنا کہ ہم اب تک سمجھتے تھے۔ اور یہ سنا بھی غلط نہ ہوگا کہ چینی سائنس دانوں نے بھی ان کا اثر قبول کیا تھا اس لیے کہ منگولوں کے حملوں کے بعد چین سے اسلامی دنیا کے گہرے تعلقات قائم ہو گئے تھے۔ علاوہ برائیں طوسی کے مدرسہ فکر کا اثر ہندوستان پر بھی مغلوں کے زمانے میں ظاہر ہے۔ یہاں تک کہ اٹھارویں صدی میں راجہ جے سنگھ (ثانی) کی تعمیر کی ہوئی رصدگاہوں میں مراٹھ کی رصدگاہ پر تو نظر آتا ہے۔

ازمنہ وسطیٰ کا سب سے آخر اور نامور سائنس دان اور علم الہیئت کا ماہر الف

ایک (یعنی عظیم شہزادہ) تھا جس کا اصل نام محمد تراکائی تھا۔ یہ تیمور کا پوتا اور ۱۳۰۹ء سے
 ماوراء النہر کا بادشاہ تھا۔ اس نے ۱۳۲۰ء میں سمرقند میں ایک مدرسہ قائم کیا تھا جس میں
 سب سے زیادہ اہمیت علم الہیئت کی تعلیم کو دی جاتی تھی۔ الفج یک خود اس مدرسے کے
 اساتذہ کا انتخاب کیا کرتا تھا۔ اس مدرسے میں علاوہ الفج یک کے صلاح الدین موسیٰ بن
 محمود (قاضی زادہ) اور غیاث الدین جشید الکاشی درس دیا کرتے تھے۔ اس مدرسے کی تعمیر
 کے چار سال بعد الفج یک نے اس سے منزلہ رصدگاہ کی تعمیر سمرقند ہی میں کی لیکن
 شومنی قسمت کہ بعض فقہاء کے اکسائے پر یہ رصدگاہ سولہویں صدی عیسوی کی ابتدا میں
 مسمار کر دی گئی تھی اور رفتہ رفتہ صفحہ ہستی سے ناپود ہو گئی۔ بہر حال ۱۹۰۸ء میں روسی
 آثار قدیمہ کے ماہروی، ایل، ویانگن نے اس کے باقی ماندہ کھنڈر دریافت کیے۔ اس
 رصدگاہ کا اہم آلہ پائش "السلس الفخری" (Fakhn'sextant) تھا جس کا
 مندرجہ بالا سطور میں ذکر آچکا ہے۔ اس کی تعمیر ہوئی تھی۔ ایک پہاڑی میں دو میٹر
 چوڑی ایک خندق کھودی گئی جو دائرہ نصف النہار (along the line of the Meridian)
 کے طول کے مطابق تھی اور اس خندق کے اندر اس آلے کی قوس کا ایک حصہ داخل
 کیا گیا۔ خندق کے اندر کا وہ حصہ جو اب بھی باقی ہے، دو متوازی دیواروں پر مشتمل ہے
 اور اس کی سطح سنگ مرمر کی ہے۔ یہ دیواریں ایک دوسرے سے ۵۱ سنٹی میٹر دوری پر
 ہیں۔ سدس فخری کا آلہ علم الہیئت کے مختلف موضوعات پر تحقیق کے لیے استعمال
 ہوتا تھا مثلاً میل دائرہ معدل النہار (Inclination of the Ecliptic) منطبقہ حائرہ کے دن
 کا طول اور دیگر ثوابت جو سورج کے مشاہدے سے ناپے جاسکتے تھے۔ اس طرح یہ آلہ
 سورج کے مشاہدے کے لیے عموماً اور خصوصاً چاند اور دیگر سیاروں کی گردش معلوم
 کرنے کے لیے استعمال ہوتا تھا جس کے لیے ۶۰ درجہ کی قوس کافی تھی۔ اس کے علاوہ
 اور آلات بھی اس رصدگاہ میں استعمال ہوتے تھے۔ اس رصدگاہ کے سدس فخری کا
 نصف قطر ۴۰ اعشاریہ ۴ تھا۔ اس طرح یہ اُس زمانے کا دنیا میں سب سے بڑا آلہ تھا۔
 اس سدس کی قوس اس طرح تقسیم کی گئی تھی: ۷۰ اعشاریہ ۲ سینٹی میٹر برابر ہے ایک

درجہ کے ۱۱ اعشاریہ ۷ یا ۳ ملی میٹر برابر ہے ایک منٹ کے ایک ملی میٹر برابر ہے ۵ سیکنڈ کے اور ۱۰ اعشاریہ ۳ برابر ہے دو سیکنڈ کے۔ یہ بات مجرب ہے کہ مشاہدہ کرنے والے کے غیر متعین وقت اور تدریب کے مد نظر، زاویائی تمیز ۲۰ سے ۵ سیکنڈ ہے۔ اس طرح اس رصدگاہ میں اس مخصوص آلہ کا پتیاں (Scale) اور اُس کی چھوٹی سے چھوٹی تقسیم زاویائی تمیز کی حدود کو مد نظر رکھ کر کی گئی تھی۔ الغ بیگ اور اس کے مدرسہ فکر کا اہم نتیجہ اس کے زنج کی شکل میں ظاہر ہوا جسے زنج الغ بیگی یا زنج گورگنی کے نام سے موسوم کیا گیا۔ گورگون جو کہ ہنگرےاں کے دالمو کا لقب تھا۔ الغ بیگ اپنے لیے بھی استعمال کرتا تھا۔ یہ تصنیف ابتدا میں تاجیک (فارسی) زبان میں لکھی گئی تھی، اس کا ایک حصہ تھیوری سے متعلق ہے اور سرقند کی رصدگاہ میں مشاہدات کے نتائج پر مشتمل ہے مؤخر الذکر میں کیلنڈر کے حساب کے جداول، علم المثلثات، ستاروں کی گردش اور ستاروں کی لسٹ ہے۔ الغ بیگ نے سالانہ (Yearly Precession) بھی معلوم کیا تھا جو ۵۸ اعشاریہ ۳ سیکنڈ تھا جب کہ صحیح ۵۲ اعشاریہ ۲ سیکنڈ ہے۔ جہاں تک کہ ستاروں کے قائمہ (Catalogue) کا تعلق ہے الغ بیگ کا قائمہ سترہ صدیوں میں دوسرا تھا۔ اس میں ۳۸۸ ستاروں کا ذکر ہے۔ اُن میں سے بعض کا مشاہدہ سرقند کی رصدگاہ سے کیا گیا تھا اور باقی کا مشاہدہ ۱۷۳۷ء (۸۳۱ ہجری) کی ابتدا سے قبل کیا گیا تھا۔ مؤخر الذکر الصوفی کے قائمہ سے لیے گئے تھے اور صوفی نے ظاہر بطلمیوس سے لیا تھا۔ ۱۸۳۱ء میں ٹی، این، کاری، نیازوف نے الغ بیگ کی قبر تیمور کے مقبرہ کے اندر جو سرقند میں ہے، دریافت کی تھی۔

۱۸۸۳ء میں مجھے اور میری بیوی کو تاجکستان کی اکادمی آف سائنسز نے تاجکستان اور ازبکستان کے دورے پر مدعو کیا تھا۔ ہم عبداللہ جان غفاروف کے ساتھ دوشنبہ، سرقند، بخارا اور کئی شہروں گئے تھے۔ سرقند میں ہم نے الغ کا مشہور مدرسہ بھی دیکھا اور کوہ میر بھی گئے۔ سرقندی میں ہمیں الغ کی رصدگاہ دیکھنے کا موقع ملا اور ہم نے السدس الغزنی بھی دیکھا اس رصدگاہ کے قریب ہی ایک میوزیم بھی تھا جس میں مختلف مطبوعہ

کتبوں، تصویروں اور دیگر مواد کے ذریعے النج بیگ کے کارناموں کا مظاہرہ بھی کیا گیا تھا۔ مدرسہ النج بیگ کے آس پاس اور دو بڑے بڑے عظیم الشان مدرسے بھی ہیں جو اس پتھر کے علمی کارناموں کی یاد دلاتے ہیں۔ ان میں سے ایک مدرسہ کی مسجد کے اندر تعمیر کا کام بھی جاری تھا اور اس کے خوبصورت نقش و نگار دوبارہ تازہ کیے جا رہے تھے۔

ہندوستان میں راجہ سوائے جے سنگھ (ثانی) نے قدیم ہندوستانی علم الہست کو دوبارہ زندہ کرنے کے سلسلے میں اسلامی اور یورپین روایات کو اس میں شامل کرنے کی کوشش کی۔ ریاضی علم الہست جو اسلامی نصاب میں شامل تھا اس کے کئی حصوں کے سنسکرت میں ترجمے کروائے۔ اس نے جداول بھی تیار کروائے اور ان کے استعمال کے طریقے فارسی میں درج کروائے۔ یہ جداول ”زیج جلید محمد شاہی“ کے نام سے مشہور ہے اور اس کا اکثر حصہ غالباً ابوالخیر خیر اللہ خاں نے تیار کیا تھا۔ راجہ جے سنگھ نے اس کا انتساب مغل بادشاہ محمد شاہ کے نام ۱۷۲۸ء میں کیا۔ اس میں یہ کوشش کی گئی تھی کہ النج بیگ کی ”زیج“ اور الکاشانی کی ”زیج خاقانی“ پر اضافہ کیا جائے۔ علاوہ اس کے راجہ جے سنگھ نے النج بیگ کی نقل میں پانچ رصد گاہیں ہندوستان میں قائم کیں: دہلی (جنرل منتر) جے پور جس کی بنیاد ۱۷۲۸ء میں پڑی تھی، اجین، بنارس اور مسٹر امیں راجہ جے سنگھ نے زمین کے جھکاؤ کی بھی پیمائش کروائی تھی جو ۲۳ درجہ ۲۸ منٹ (۱۷۲۹ء میں) اور اجین کا طول ۲۳ درجہ ۱۰ منٹ تھا۔ اس نے Philippe de la Hire کی کتاب Tabulae Astronomicae جو ۱۷۰۶-۱۷۸۷ء میں شائع ہوئی تھی، اس کا بھی استعمال کیا تھا اور John Flamsteed کی Historia Coelestis Britannica بھی استعمال کی تھی جو ۱۷۲۵-۱۷۲۳ء میں شائع ہوئی تھی حالانکہ اس کے سفیر پرنگال ۱۷۲۸ یا ۱۷۲۹ء سے پہلے نہیں بھیجے گئے تھے اور یہ واقعہ اس کی ”زیج“ کے چھپنے کے بعد ہوا تھا۔

راجہ جے سنگھ نے جو آلات تیار کروائے تھے وہ زیادہ تر دھاتوں اور پتھر کے بنے تھے اور یہی پتھر کے آلات آج تک اُس کے علمی کارناموں کی یادگار ہیں۔ راجہ جے سنگھ نے اصطراب پر سنسکرت میں ایک کتب Jantrajaracana بھی لکھی اور ایک دوسری

Jayavinda کے نام سے ۱۷۳۵ء میں لکھی تھی ”علم الہیست ہندوستان میں راجہ جے سنگھ کی موت کے ساتھ ختم ہو گیا تھا اور یورپین علم الہیست ہندوستان میں ۱۷۳۵ء سے رائج ہوئی تھی اس وقت تک اس کی طرف کوئی توجہ نہیں کی گئی تھی۔

اسلامی دور کی آخری رصدگاہ استنبول (ترکی) میں قائم ہوئی تھی جس میں کئی اہم سائنس دان کائنات کے مشاہدے میں مشغول تھے۔ لیکن یہ رصدگاہ بھی آخر کار سلامتی اور اقتصادی حالات کی وجہ سے پنپ نہ سکی۔

آخر میں یہ کہہ دینا ضروری ہے کہ مجموعی طور پر اس علم میں مسلمان سائنس دانوں نے کافی اضافے کیے، نئی نئی تصویریاں پیش کیں اور یونان، ہندوستان اور ایران سے انہوں نے جو کچھ حاصل کیا تھا اُس علم کو کافی آگے بڑھایا۔ ان کے علم سے یورپ تو کافی حد تک واقف ہو چکا تھا لیکن مشرقی ممالک میں اور خصوصاً اسلامی دنیا میں علم الہیست کے ماہر اس پائے تک نہیں پہنچ سکے جس حد تک یورپ سترہویں صدی میں پہنچ چکا تھا۔ اس کی ایک اہم وجہ یہ تھی کہ ان سائنس دانوں کو اقتصادی اور مالی سرپرستی حاصل نہیں تھی اور اس کے علاوہ وہ رجعت پسند لوگوں کے حسد و بغض کا شکار بھی ہو گئے تھے۔

آخر میں میں اپنے قارئین کو یہ بتادینا ضروری سمجھتا ہوں کہ یونیسکو (UNESCO) کی زیر سرپرستی آج کل ایک اہم کتاب (چھ جلدوں میں) اسلام کے مختلف پہلوؤں پر تیار کی جا رہی ہے۔ اس کی تیاری میں دنیا کے متعدد اسکالرز شریک ہیں۔ اس کتاب کی چوتھی جلد ”اسلامک سائنسز“ کے لیے مخصوص کی گئی ہے۔ اس جلد کے ایڈیٹر پروفیسر احمد الحسن ہیں اور راقم الحروف اس کا کو۔ ایڈیٹر ہے۔ امید ہے، انشاء اللہ یہ کتاب جو اس وقت اپنے آخری مرحلے میں ہے، اور جلد شائع ہو جائے گی۔ اس میں تمام سائنس، ٹیکنالوجی، طب وغیرہ سے بحث کی گئی ہے۔

حواشی

- 1 "The Categories of Islamic Astronomical Literature and the Present State of Research on the Manuscript Sources", International Symposium on the observatories in Islam, 19-23 September 1977, ed. by M. Dizer.
- 2 The Book of Instruction in the Elements of the Art of Astrology
کتاب التفہیم لاوائل صناعہ التنجیم
Translated by R. Ramsay Wright, London 1934, PP 43-45
- 3 Ibid., PP. 45-46
- 4 Ibid., PP. 47-48
- 5 Ibid., PP 118
- 6 Ibid., PP. 118-119
- 7 Seyyed Hossein Nasar, Dictionary of Scientific Biography, New York
8. Seyyed Hossein Nasar, "Al-Tusi," Dictionary of Scientific Biography, ed. Charles Coulston Gillispie, Charles Scribner's Sons, New York, Vol.XIII, 1976, PP. 508-514; cf.
- 9 T. N. Kari- Niazov, "Ulugh Beg", D.S.B., Vol.XIII, 1976, PP 535-537
10. David Pringree, "Jayasimha", D.S.B., Vol.VII, 1973, PP 80-82

(اکتوبر سن ۱۴۴۰ء کے شمارے سے)

والی میون

(ترجمہ: احمد خان)

فقہ حنفی کی کتابوں میں قانونی فکر کا ارتقاء

حنفی قانون سے متعلق ہینڈ بک (Hand Book) قسم کی کتابوں کو قدیم کلاسیکل اور بعد از کلاسیکل تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ یہ تقسیم موجودہ مغربی محققین کی قائم کی ہوئی ہے تاہم حنفی کتابوں میں یہ تفریق ذاتی طور پر موجود ہے اور ان سے واضح طور پر ظاہر ہوتی ہے۔

ہینڈ بک کی اصطلاح کے استعمال سے یہ مقصود ہے کہ اصول و مبادی کو جو بظاہر اس موضوع سے متعلق نظر آتے ہیں، انہیں اس سے خارج کیا جاسکے۔ حنفی قانون سے متعلق ہینڈ بک کے علاوہ بھی کتابیں ہیں جو بہت باریک بینی کی محتاج ہیں۔ ان میں فتویٰ اور نظائر سے متعلق لٹریچر یعنی شروط اور اسی طرح جیل سے متعلق کتابیں بھی ہیں۔ ہینڈ بکس میں قانونی فکر کے ارتقاء کیلئے ان کا مطالعہ بھی از بس ضروری ہے۔ اس طرح اشباہ والنظائر ہیں جن کی قانونی حیثیت کا تعین ابھی باقی ہے۔ پبلک لاء پر جو تھوڑا بہت کام ہوا ہے، وہ حنفی قانونی فکر کے ارتقاء سے بہت کم متعلق ہے۔

قدیم قانون

قدیم ترین حنفی قانون کی کتاب امام شیبانی (متوفی ۱۸۹ھ / ۷۸۰ء) کی ”کتاب الاصل“ تشریح کے بغیر قانونی مسائل کے مجموعے سے ذرا زیادہ حیثیت کی مالک ہے۔ اس میں مسائل کو بے قاعدہ انداز سے مرتب کیا گیا ہے۔ اس کتاب سے قانونی فکر کے ضمن میں کوئی قابل قدر رائے قائم کرنا بہت دشوار ہے۔ اس لئے کہ پرائیویٹ لاء سے متعلق اس کتاب کے ہم عصر لریچر کی شدید قلت ہے جن کی مدد سے باسانی ان استدلالات کو معلوم کیا جاسکتا ہے جو فیصلوں کے ضمن میں دئے جاتے ہیں۔ اس نقطہ نظر سے کتاب الاصل کا مقابلہ اس سے ایک صدی بعد میں مرتب ہونے والی کتاب المختصر از طحاوی (م ۳۲۱ھ / ۹۳۳ء) سے کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ باوجود اس قدر زمان و مکان کے بعد کے بُد کے یعنی یہ کہ امام شیبانی عراق میں تھے اور امام الطحاوی مصر میں، ان دونوں حضرات کی کتابیں خصوصیات کے اعتبار سے ایک جیسی ہیں۔ دونوں کے یہاں تشریحات غیر موجود ہیں اور مشتملات غیر منظم انداز میں ہیں۔ البتہ امام الطحاوی کے یہاں امام شیبانی کی نسبت جامعیت زیادہ ہے۔ یہ نمایاں خصوصیات صرف ایک امر (نان و نفقہ زوجہ) میں، جو تمام زمانوں میں زیر بحث رہا ہے، باسانی دیکھی جاسکتی ہے۔ واجبات نفقہ کے مباحث طحاوی کے یہاں اس کی کتاب کے باب النکاح اور باب الطلاق میں جابجا بکھرے پڑے ہیں۔ اس کتاب میں کوئی ایک فصل یا باب نہیں ہے جس میں مذکورہ بالا تمام مسائل کو یکجا زیر بحث لایا گیا ہو۔

حنفی کتب فکر کے قانونی سرمایہ کی ایک اور مطبوعہ کتاب مذکورہ بالا عمد (تیسری اور چوتھی صدی ہجری) کے اواخر سے تعلق رکھتی ہے۔ یہ ابوالیث السمرقندی (م ۵۷۵ھ / ۹۸۳ء) کی حزانۃ الفقہ ہے۔ یہ بھی سابقہ کتابوں کی طرح قانونی فیصلوں کے پیچھے کارفرما دلائل سے یکسر خالی نظر آتی ہے۔ ہاں البتہ اس میں نئے رجحانات کی ابتداء ضرور ہوئی ہے۔ اس میں واجبات نفقہ کی مختلف اشکال سے متعلق قواعد ایک الگ کتاب (فصل) میں دئے گئے ہیں جو کتاب النکاح اور کتاب الطلاق

کے درمیان ہے۔ اس فصل میں ایک خاص انداز سے ترتیب ہے۔ ابوالیث السمرقندی کے وضع کردہ اس خاص طرز ترتیب کے پیچھے کارفرما فکر کوئی قانونی فکر نہیں ہے۔ مثلاً وہ دس ایسی صورتوں کے بن و نفع کی بحث کرتا ہے جن کو اس کا حق نہیں ہے تو اس حصہ میں ایک شلوی شدہ کو بھی غلط بحث کے طور پر بیان و نفع کا حقدار نہیں گردانتا۔ یہ ضمن ان عورتوں کے ہے جو اپنے خاوندوں سے نفقہ کا کوئی مطالبہ نہیں کر سکتیں بوجہ اس کے ان کی شلوی کا ہی جواز نہیں ہے۔ تاہم یہاں ابوالیث کا حسن ترتیب کی طرف میلان قتل قدر ہے کیونکہ اس رجحان کی وجہ سے یہ کتاب کلاسیکل دور میں بہت اہمیت پائی ہے۔

قدیم حنفی قانون کی ممتاز قوامیں، قانون کے ابتدائی سٹم کی طرف دلالت کرتی ہیں کیونکہ اس کی ابتداء غیر مرتب انداز سے شروع ہوئی ہے۔ اور آہستہ آہستہ مرتب صورت اختیار کرتی گئی۔ حنفی قانون کی ابتداء عام طور پر سمجھے گئے حنفی مذہب کے بانی امام ابوحنیفہ سے نہیں ہوئی۔ ہم اس بات کے کہنے میں کوئی خوف محسوس نہیں کرتے کہ مختلف فقہی مذاہب کے بانیوں کا زمانے کو آخر اس ارتقائی عمل کی ابتداء کیوں کہا جائے، یہ تو اس عمل کی انتہاء ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کوئی بھی قدیم اور اچھی بنیادوں پر قائم قانون ہو اسے ایسے ہی انداز کا اظہار کرنا ہوگا۔ ایسا ہی انداز یہودی قانون کا تھا جو اسی عہد بلکہ اسی علاقے میں پھلا پھولا۔ جس میں حنفی قانون نے نشوونما پائی تھی۔ بہت پہلے جب ربیٰ یہودہ ہنس نے فلسطین میں دوسری صدی عیسوی کے اواخر میں قانون کو مرتب کیا تھا تب یہودی قانون پختہ شکل میں آچکا تھا۔ دراصل یہ خلاصہ تھا جو قانونی انداز کا ایک مجموعہ تھا، اور اس سے تورات و انجیل اور دیگر حوالوں کو الگ کر دیا گیا تھا۔ اس مجموعہ قانون کا نام مشنا ہے۔ تلمود کے مرتبین یعنی یروشلیم والی تلمود کے جو فلسطین میں رہتے تھے اور بابلی تلمود کے جو موجودہ عراق میں رہتے تھے۔ دونوں نے مشنا میں دی گئی ترتیب کا متبع کیا ہے۔ آج کل تلمود عموماً اس صورت میں استعمال کی جاتی ہے جس میں مشنا اور الاصل تلمود شامل ہیں۔ یہودی قانون

کی قابل امتیاز تہذیبوں میں جو عربوں کے فتوحات کے بعد واقع ہوئی ہیں، نئے انداز کیلئے
 تلمودی طریقوں کو آہستہ آہستہ خیر پلو کیا جاتا ہے۔ اس امر کی ابتداء ذرا امکرانہ تھی۔
 دور بنوامیہ میں شہنا (Shihna) کے بیٹی اھانے جو عراق کا باشندہ تھا، جہاں اس نے
 زندگی کا اکثر حصہ گزارا مگر بعد میں فلسطین ہجرت کر گیا، قانونی مباحث کو اس انداز سے
 مرتب کرنا شروع کیا تھا کہ جس کی مثل پہلے نہیں ملتی۔ Pentateuch کے کچھ حصوں
 کی تصحیح کرتے ہوئے اس نے ہر خواندہ حصے میں پیدا شدہ مسائل پر قانونی بحثیں کیں۔
 چنانچہ یہودی کی اپنے بھائی بنیامین کی جب وہ مصر جا رہے تھے حضرت یعقوب کے سامنے
 ضمانت (پیدائش باب ۴۳ آیت ۹) قانون ضمانت کو زیر بحث لانے کیلئے کافی جواز ہے۔

عہد عباس کی ابتداء میں بنی یہود، جسے عراق میں سورا (Sura) کے مقام پر
 عظیم تلمودی اکیڈمی کے صدر ہونے کی بنا پر گاؤن (Gaon) کا لقب ملا تھا۔ یہودی
 قانون کو ترتیب نو دینے میں ایک قدم آگے بڑھتے ہیں۔ اس کی کتب طے شدہ
 فیصلے (Decided Judgments) میں اگرچہ کافی حد تک ترتیب تلمود کی
 تصحیح کی گئی ہے تاہم متعلقہ قانونی پلان کے بارے میں کافی معلومات بہم پہنچاتی ہے۔ پھر
 بھی یہ کتاب قانونی سمجھ بوجھ کو ابھارنے میں تلمود سے کافی پیچھے رہی۔ ہاں اس امر
 کا خطرہ لاحق رہا کہ کہیں اس کتاب کا مطالعہ تلمود کی اہمیت کو مکمل طور پر ختم نہ
 کر دے۔ اس سے ایک صدی بعد ربی شمعون قیازہ نے بصرہ میں جو خفی قانون کا مرکز
 بھی تھا وہی ہی ایک کتب بنوان عظیم فیصلے (Gredt judgments) مرتب
 کی۔

یہودی قانون کی قدیم کتابوں سے علیحدگی کا عمل عباسی خلافت اور یہودیوں کے
 عرب زلو بننے تک اتنا کو پہنچ گیا تھا۔ یہودیوں کی قانونی زبان آرائی کی جگہ عربی نے
 لے لی۔ سب سے پہلا یہودی عالم جس نے عبرانی حروف کے ساتھ عربی زبان میں کتب
 لکھی، وہ ربی سعید سعلویہ گاؤن (۹۳۲-۸۸۷) تھا۔ یہ صاحب مصر میں پیدا ہوئے پھر
 عراق میں ہجرت کر کے بس گئے جہاں انھیں سورا کی اکیڈمی میں بڑا معزز مقام حاصل

ہو۔ اس کی تحریرات زبان کی تبدیلی کی بدولت ترقی یافتہ نظم و ضبط کی حامل تھیں۔ یہ ایک ممتاز بات ہے جو ابتداء ہی سے یعنی جب سے اس نے قانون وراثت پر کتب لکھی، اس وقت سے شروع ہو جاتی ہے اس کتاب میں وہ بیان کرتا ہے کہ دولت کے تین انداز حصول ہیں یعنی وراثت، خرید اور تحائف، یکم میں صرف اول الذکر کو پہلے بیان کروں گا جو بذات خود تین حصوں پر مشتمل ہے۔ پھر وہ ان تینوں حصوں پر بالترتیب بحث کرتا ہے۔ یہ بااصول انداز بحث اس عالم کے فلسفیانہ بحث ”ایمان اور آراء“ (Belief and Opinions) کے حسن ترتیب کی یاد تازہ کرتا ہے۔ جہاں تک اس کتاب کا تعلق ہے۔ اس میں ہم عصر فلسفیانہ اثرات، خاص طور پر معتزلہ اثرات تو بالکل نہیں ملتے۔ معلوم ہوتا ہے کہ طاقتور حسن ترتیب جو فلسفہ میں جنم لے رہی تھی، اس نے ان صاحب کی قانونی تحریرات میں حسن ترتیب کو بڑھا دیا تھا۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس وقت یہودی قانون میں یہ انداز فکر کئی دیگر وجوہات کی بدولت بھی تھا۔ یہودی قانون کی دوبارہ سادہ اور مختصر ترتیب خود انہی کے آزاد خیال فرقوں کی ضرورتوں کی پیداوار تھی جو اس وقت بہت طاقتور ہو گئے تھے۔ یہ دلیل اوپر بیان کردہ تجزیے کے ساتھ کافی حد تک مطابقت رکھتی ہے۔ جب یہودیوں کے آزاد خیال فرقے جیوری سے ملنے کی بجائے سواد اعظم سے مشابہت رکھنے کے زیادہ خواہشمند تھے، تب ربی سعادیہ ان فرقوں کے حملوں سے بچاؤ کیلئے غیر یہودی (Gentile) سوسائٹی میں رائج خیالات کا سامنا کر رہے تھے۔ ہر صورت یہودی قانون، اپنی نئی ہیئت میں جو وہ اس وقت اختیار کر رہا تھا۔ ایک ناقابل تردید حقیقت تھی۔

قدیم حنفی قانون ہم عصر ربی سعادیہ کے عہد میں یہودی قانون جیسی ترقی یافتہ صورت کی کوئی مثال پیش نہیں کرتا۔ اگر ہم حنفی قانون کی اس پائے کی کتابیں تلاش کریں تو ہمیں کلاسیکل دور کی ابتداء کو کچھ اور آگے بڑھانا پڑے گا۔

حنفی کتابوں سے جہاں تک ہماری معلومات کا تعلق ہے، قدیم دور کی انتہا ابو الیث السمرقندی کی وفات پر ہوتی ہے جو دسویں صدی عیسوی کے اواخر میں ہوئی ہے۔

کلاسیکل دور

حقیقی قانون کے کلاسیکل عہد کی ابتداء بغدادی مفتن قدوری (۳۲۸ھ - ۴۰۳ھ) کی غیر معمولی تصنیف سے ہوتی ہے۔ کسی حد تک ان کا چھوٹا سا رسالہ بعنوان مختصر اور اس کا متن اگرچہ قدیم دور کے نقش کا حامل ہے اور اس میں قانونی جواز کی وجوہ نہیں ہیں، تاہم اس کی اصطلاحات اس قدر ترقی یافتہ اور اس کا طریقہ اس قدر اعلیٰ ہے کہ ہم اسے نئے حصہ، یعنی کلاسیکل دور میں رکھنے پر مجبور ہیں۔ عام مسلم قانون اور خاص طور پر حقیقی قانون میں قدوری کی پہلی دفعہ چھان بین، قانونی مواد کی ترتیب میں ان صاحب کی برتری ظاہر کرتی ہے۔^۵

حقیقی قانون میں یہ صاحب معاہدہ کو خرید و فروخت کے حصے میں لاتا ہے۔ فروخت کے معاہدات کو زیر بحث لانے کے بعد، جس میں بہت سے حقوق منتقل ہوتے ہیں، قدوری دوسرے معاہدات پر آتے ہیں جن میں بہت حقوق کم ہیں۔ حقیقی قانون دانوں میں یہ خاصہ صرف انہی صاحب کا ہے۔ علاوہ بریں قدوری صاحب اس پورے تحلیل نقشے سے واقف ہیں جس میں تصور معاہدہ واقع ہوا ہے۔ یہ اس امر کی بھی دلیل ہے کہ یہ صاحب اقوال (Legal acts) اور افعال (legal facts) کے فرق سے پوری طرح آشنا ہیں جسے رومن لاء میں Summdiviso کہتے ہیں۔ قدوری نے معاہدہ کو قانون موضوعہ کی ایک مثال کے طور پر بیان کیا ہے، جو اپنی بطوٹ کے سبب حقیقی قانون میں معاہدہ کرنے والی پارٹیوں کے زبانی اعلان پر منحصر ہے۔ اس قوی قانون کو عملی قانون سے پوری طرح ممیز کیا جاسکتا ہے، جس کا انحصار معاہدہ کرنے والے کی خواہش یا عقل و دانش پر ہے۔ اس طرح بچے اور پاگل بھی مکمل طور پر اپنے افعال کے ذمہ دار ہیں۔ جیسے جب وہ کسی چیز کو نقصان پہنچائیں۔ درآں حالیکہ وہ کسی سے معاہدہ نہیں کر سکتے کیونکہ ان افعال (معاہدہ) کی اہلیت جو اس کیلئے ضروری ہے، ان میں نہیں ہوتی۔ اس ضمن میں قدوری کی دقت نظر ”کتاب الحجر“ میں اس پر بحث سے پوری طرح

ظاہر ہوتی ہے، جہاں یہ صاحب بتاتے ہیں کہ نااہلیت والے تین لوگ ہیں: بچے، غلام اور پاگل۔ ممکن ہے کوئی صاحب قدوری سے اس بات پر اتفاق نہ کریں کہ غلامی بھی نااہلیت شمار ہوتی ہے۔ مگر وہ صاحب اس بات کی تعریف کریں گے کہ قدوری کی رسائی باضابطہ اور با اصول ہے۔ وہ اس پیچیدہ مسئلے یعنی نااہلیت کے مشملت کم کر کے عام قانون کے تحت صرف تین بیان کرتا ہے۔ اس فارمولے کو عام کرنے کے سلسلے میں یہ صاحب اپنے پیش روؤں کی طرح بچے، غلام اور پاگل کی طرف رجوع نہیں کرتے۔ وہ واضح طور پر بچپن، غلامی اور پاگل پن کے متمیز تصورات سے بحث کرتے ہیں۔ جیسا کہ بعد میں واضح کیا جائیگا۔ قدوری کی واجباتِ فقہ کی حقیقت کے بارے میں تعلیمات اس ضمن میں بہترین اساس پر قائم شدہ نظریہ ہے۔

اس عہد میں تین اور کتابیں بھی شامل کی جاسکتی ہیں۔ بظاہر یہ پتہ چلتا ہے کہ ان تینوں نے قدوری کی کتاب میں اصلاح و درنگی کا کام کیا ہے۔ ایک صاحب علماء الدین السمرقندی نے تو اپنی کتاب کے دیباچے میں اس امر کا اعلان بھی کیا ہے۔ قانونی مسائل پر دیئے گئے دلائل کے اظہار میں یہ قانون دان جناب قدوری سے چند قدم آگے بڑھے ہوئے ہیں۔ ان حضرات کے قانونی خیالات کا قریب سے تجزیہ کیا جائے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ ہر ایک الگ طریقہ تفکر رکھتا ہے، اور یہ طریقے قدوری کے بیان کردہ انداز سے کلی طور پر مختلف ہیں۔ یہ تفاوت لازمی تھی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ انہوں نے قدیم دور سے جو کچھ بتایا تھا وہ گڈمڈ انداز میں تھا۔ اور قدوری کی تعلیمات کی روشنی میں یہ پھولے پھلے تھے۔ گویا یہ دونوں انداز برابر چل رہے تھے۔ وہ شرمیں جو ان تینوں کتابوں پر لکھی گئی ہیں وہ قدوری کے قانونی افکار پر برتری نہ حاصل کر سکیں۔

اس تنقید کا اطلاق سب سے پہلے سرفی (م ۳۹۰ ر ۱۰۹۷) پر ہوتا ہے جن کی مہسوط نامی کتاب تیس جلدوں میں موجود ہے۔ سائٹیفک ریسرچ کے اس اسٹیج پر یہ کہنا بہت دشوار ہے کہ کیا سرفی نے واقعی قدوری کی کتاب کی طرف رجوع کیا ہے۔ درالِ حایکہ سرفی اس کتاب میں موجود خیالات سے پوری طرح واقف ہیں۔ سرفی

نے دراصل حکم الشیخ (۳۳۳، ۹۳۵) کی کتاب الکافی پر شرح لکھی ہے۔ اس کتاب (الکافی) نے سرفی کی مسبوط کے لئے بنیاد کا کام دیا۔ مگر الکافی خود حنفی قانون کی کتاب الاصل از امام شیبانی جس کا ذکر ہو چکا ہے، ایک شرح ہے۔ لہذا اگر سرفی کتاب النکاح کے ایک باب میں واجبات نفقہ کا ذکر کرتا ہے تو صرف اس بات سے کوئی اس امر کا استنباط نہیں کر سکتا کہ یہ صاحب پیش رو ابو الیث یا قدوری کے طریقے سے منحرف ہوئے ہیں۔ جنہوں نے واجبات نفقہ کے لئے پوری ایک کتاب النکاح قائم کی ہے یا انہوں نے صرف الاصل اور الکافی کی جمع میں ایسا کیا ہے۔

وہ مقام جو واجبات نفقہ کے مباحث کو کلاسیکل دور میں حاصل ہے وہ بہت اہم ہے۔ کیونکہ اس میں واجبات کے ماخذ کے بارے میں مصنف کی آراء واضح کی گئی۔ اس خاصیت کا اظہار علاء الدین السمرقندی (م ۵۳۹، ۱۳۳۳) کی کتاب تحفة الفقہاء میں کیا گیا ہے۔ اگرچہ سمرقندی اپنے آپ کو قدوری کا بہترین شاگرد ظاہر کرتے ہیں۔ مگر واجبات نفقہ کے ماخذ کے بارے میں قدوری کا کوئی حوالہ نہیں دیتے۔ جبکہ قدوری کے نزدیک خاوند کی جانب سے بیوی کیلئے واجبات نفقہ اس حالت میں ضروری ہیں جب وہ اپنے آپ خاوند کے گھر جائے۔ اور سمرقندی کے نزدیک واجبات نفقہ اس لئے ضروری ہیں کہ شادی سے خاوند کا بیوی پر حق قبضہ قائم ہو جاتا ہے۔ قدوری اپنی تالیف کے باب کتاب السفہاء میں کہیں بھی شادی کا ذکر نہیں کرتے۔ یہ حقیقت اپنی جگہ پر مسلم ہے کہ نفقہ کے مباحث ایک الگ حصہ بناتے ہیں، جو کتاب النکاح سے مالاکیہ مختلف ہوتا ہے۔ اس کے برعکس سمرقندی ہے جو واجبات نفقہ کو نکاح سے ملانا ضروری سمجھتے ہیں۔

دو صدیاں قبل ربی سعادیہ کا کام جو انہوں نے یہودی قانون وراثت پر کیا ہے اس کی نسبت حنفی قانون میں سمرقندی کی بدولت باضابطہ رسائی، نفاست کے اعلیٰ مقام پر فائز نظر آتی ہے۔ ہر فصل اور ہر باب کے شروع میں اس کے مباحث کو گنا گیا ہے۔

بعد ازاں ترتیب وار ان پر بحث کی گئی ہے۔ مواد کی نئی ترتیب نے سمرقندی کو ایک فصل جو دوسری کتابوں میں موجود ہے اپنے یہاں سے خارج کرنے پر مجبور کر دیا ہے۔ اس کے پیش روؤں کے برعکس اس کے یہاں تحفة الفقہاء میں کتاب الحجر نہیں ہے۔ وہ اتنا کرتا ہے کہ اس فصل کے مضمون کو زیر بحث لاتا ہے جس کی معاہدہ بیع میں حق کے طور پر ایک قانونی حیثیت ہے^۳۔ اس معاملے میں وہ حق بجانب بھی ہے۔ ایک عام نظریہ کے مطابق معاہدہ کی عدم موجودگی میں صرف بیع کا معاہدہ خفی قانون میں ایک ماڈل ہے جس سے دیگر تمام معاہدات کا موازنہ کیا جاسکتا ہے۔ سمرقندی نے حق کو کتاب البیوع میں رکھ کر یہ ظاہر کیا ہے کہ اس کے نزدیک حق تمام معاہدات کی شرط ہے۔ وہ کتاب النکاح میں مزید تفصیل میں جاتے ہوئے بتاتے ہیں کہ ہر عمل کی تکمیل کیلئے حق ایک عام شرط ہے^۴۔ یہ ایک ایسا خیال ہے جس سے اس زمانے کا کوئی مقنن شاید ہی اتفاق کرے۔

سمرقندی نے قانونی مواد کی ترتیب اور اصلاح شدہ اصطلاحات کے استعمال سے اپنے آپ کو دوسروں سے ممتاز بنالیا ہے۔ مثال کے طور پر وہ التفات جو بیوی کے واجبات نفقہ کی ادائیگی کے بدلے میں خاوند حاصل کرتا ہے، اس کو قدیم دور میں کوئی نام نہیں دیا گیا۔ اس کلاسیکل دور میں سررضی غیر دانستہ طور اسے ”ملک البید“ کا نام دیتا ہے^۵۔ مگر سمرقندی وہ پہلا مصنف ہے وہ اسے منظم انداز سے خاص اصطلاح ”حبس“ کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ اگرچہ یہ اصطلاح چارٹیویٹ لاء میں ایک دوسرے مفہوم میں مستعمل تھی مگر واجبات نفقہ کے باب میں معاہدہ بیع کے ضمن میں اس کا استعمال بالکل نیا ہے۔

خفی فرتے میں قانونی نگینہ کی بڑھوتری کاسانی (۵۸۷ھ - ۶۱۹ھ) کی معرکہ الآراء کتاب بدائع الصنائع سے اپنی متشائے کمال کو پہنچ جاتی ہے۔ یہ صاحب اپنے استاد اور پیر سمرقندی کے نقش قدم پر چل کر اس سے کہیں آگے نکل جاتے ہیں۔ سمرقندی کے برعکس کاسانی واجبات نفقہ کے مباحث کو کتاب النکاح کے تحت

نہیں لاتے بلکہ اس کیلئے ایک الگ فصل باندھتے ہیں۔ اس محل سے ظاہر ہوتا ہے کہ کاسانی ایک قدیم خیال کی طرف لوٹ رہا ہے جو قدوری کا دیا ہوا ہے جس کے تحت اس نے واجبات کیلئے ایک الگ باب باندھا ہے۔ مگر اس ضمن میں کاسانی کے محرکات بالکل مختلف ہیں۔ اگرچہ یہ صاحب معاہدہ نکاح سے واجبات نفقہ کو بالکل اسی انداز سے الگ کرتے ہیں جیسے کہ قدوری مگر دونوں مصنفین کا اس امر پر سخت اختلاف ہے جو واجبات نفقہ کے جواز کو پیدا کرتا ہے۔ قدوری بیوی کا خاوند کے گھر جانے پر زور دیتے ہیں جبکہ کاسانی واجبات کے ماخذ کو کلی طور پر ایک دوسری نظر سے دیکھتے ہیں یعنی الخراج بالضمان^۸۔ وہ اس اصول کے تحت کہ ایک قاضی عوام کے خزانے سے مشاہرہ پاتا ہے۔ اس کو مسلم عوام کی خدمت کیلئے اسی طرح پابند کرتے ہیں جس طرح بیوی کو اس کے خاوند کی خدمت کیلئے پابند رہنا پڑتا ہے۔ یہ تقابل نیا نہیں ہے۔ سرخی نے اس کی تجویز دی تھی^۹۔ مگر کاسانی وہ پہلی شخصیت ہیں جنہوں نے اس تقابل کو الخراج بالضمان کے اصول کا حوالہ دیکر ایک نظریاتی سہارا دیا ہے۔ علاوہ بریں کاسانی اس تجزیے سے واجبات نفقہ کے مباحث پیش کرنے کے ضمن میں ایک نتیجہ اخذ کرتے ہیں۔ وہ یوں کہ وہ واجبات کو کتاب النکاح سے الگ باندھتے ہیں۔ مگر سرخی اس طرح نہ کر سکے۔

واجبات نفقہ کے ماخذ کے بارے میں جو نظریہ کاسانی نے پیش کیا ہے، وہ واضح طور پر معاہدہ نکاح اور واجبات نفقہ کے مابین تعلقات پر ایک انداز نظر کو پیش کرتا ہے۔ ان کی کتاب النکاح^{۱۰} میں اس نکتہ کی جانچ سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی دقت نظر کی کچھ حدود ہیں۔ حسب معمول ان کی ہر کتاب کا پہلا حصہ اس کتاب کے مستملات کا خلاصہ ہوتا ہے۔ اس طرح کتاب النکاح کے ابتداء میں یہ صاحب بتاتے ہیں کہ نکاح کے دو اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ نہایت ضروری (الاصلیہ) اور ان سے متعلقہ (التوابع)۔ پھر وہ نہایت ضروری اثرات کو گناتے ہیں۔ مگر ان میں کہیں بھی متعلقہ اثرات کا ذکر نہیں کرتے۔ اس فہرست میں جو واجبات نفقہ بتائے گئے ہیں۔ وہ نکاح کے

حکم اصلی کے طور پر پیش کیے گئے ہیں۔ کاسانی کی کتب کے ”باب امتناع“ میں کہیں بھی ان صاحب کی اس رائے کے بارے میں پتہ نہیں چلتا کہ ”کناح کیلئے واجبات فقہ ضروری ہیں۔“

اس قسم کی تفصیلات کی غیر موجودگی کے باوجود کاسانی کی غیر معمولی خوبی کم نہیں ہو جاتی۔ درحقیقت یہ ممتاز حیثیت پہلی دفعہ حنفی قانون کی سائنسی تحقیق کے ذریعے قائم کی گئی ہے۔ تاہم کاسانی نے حنفی قانون کی مزید ترقی پر کوئی اثر نہ ڈالا۔ ان صاحب کا نام تیرہویں اور چودھویں صدی عیسوی میں لکھی گئی حنفی کتابوں میں نظر نہیں آیا۔ اس سے بعد کے دور میں جہاں کہیں ان کا نام آتا ہے وہاں ان کے طریقہ کار سے مکمل طور پر صرف نظر برتی جاتی ہے۔

یہ حیران کن حقیقت اس امر پر مجبور کرتی ہے کہ حنفی قانون کے کلاسیکل دور کے تاریخی پس منظر پر مزید غور کیا جائے۔ کلاسیکل عہد (جو قدوری کی پیدائش (۱۷۷۲ء) سے لے کر کاسانی کی وفات (۱۸۹۹ء) تک ہے) کے مصنفوں کی سرگرمیاں کس حد تک ایک خاص جغرافیائی علاقے میں محدود تھیں۔ قدوری کی جائے پیدائش بغداد اس وقت آل بویہ کے ماتحت تھا۔ تب قانونی فکر کے ضمن میں جو کارہائے نمایاں سرانجام پائے وہ اس خاندان کے زیر اثر عام ثقافتی بدھوتری کا ایک حصہ تھے۔ اس عہد کے عظیم حکمران عضد الدولہ (۱۱۶۳-۱۱۸۳ء) اور اس کے وزیر نصر ابن ہارون نے نہ صرف رفاه عام کے کاموں پر توجہ دی بلکہ انہوں نے آرٹ و تمدن کی ترقی پر زور دیا۔ انہوں نے بغداد میں ایک مشہور بیمارستان تعمیر کیا جو طبی تعلیم کیلئے بھی کام دیتا تھا۔ اس عہد کے شعراء نے جن میں الممتحنی بھی شامل تھا عضد الدولہ کی شان میں قصائد لکھے۔ کئی علماء نے اپنی کتابیں اس کے نام معنون کیں۔ اس کے بیٹے شرف الدولہ نے اپنی وفات سے ایک سال قبل مشہور و معروف رمذہ گھ تعمیر کرائی۔ عضد الدولہ کے دوسرے بیٹے بہاء الدولہ (۱۱۸۹-۱۲۰۳) کا جو باپ کے بعد تخت پر بیٹھا ایک فاضل وزیر شہباز بن اردشیر تھا جس نے بغداد میں ۱۱۹۳ء میں ایک کتب خانہ قائم کیا تھا جس میں دس ہزار کتابیں موجود تھیں۔

تب قدوری کی عمر پندرہ سال تھی^{۲۲} یہ ایک غیر متوقع بات ہے کہ اس کتب خانے میں جتنی بھی قانون سے متعلق کتابیں تھیں وہ خاص طور پر اس دور کی کتابیں تھیں جس وقت شیعہ حکمرانوں آل بویہ نے مختلف النوع ثقافتی سرگرمیوں کی سرپرستی کی تھی۔ ہاں البتہ یہ بات تھی کہ اگرچہ آل بویہ خود شیعہ تھے مگر انکی رعایا کا زیادہ حصہ سنی تھا لیکن وہ علمی ماحول جو اس حکومت نے پیدا کیا تھا اس نے عوام میں بلا امتیاز فرقہ و مذہب، علم و تحقیق کو بڑھا دیا تھا۔ اس عہد کے علمی فقہاء کا اندازہ اس واقعہ سے لگایا جاسکتا ہے جس کے مطابق قدوری نے حنفی کتب فکر کے دفاع میں اپنے ہم عصر شافعی ابو حامد الاسفہانی سے کئی پبلک مناظرے کئے تھے۔

ایسا ہی ایک محرک اس عہد کے یہودی قانون میں دیکھا جاسکتا ہے۔ اگرچہ اس کی ترقی کے آثار حنفی قانون کے کلاسیکل عہد کی ابتداء سے ایک صدی قبل ربیٰ سعادیہ گاؤن کے یہاں ظاہر ہوتے ہیں۔ ربی شموئیل بن حنفی نے جو (۵۹۹ء-۶۰۲ء) تک سورا (Sura) کی اکیڈمی کے صدر رہے ایک کتب لکھی تھی جس میں وہی انداز ملتا ہے جو ہم عصر عربی کتابوں میں تھا۔ عربی زبان میں تصنیف کتاب احکام الضمان والكفالة میں بھی وہی منظم انداز ملتا ہے جو اس سے ایک صدی بعد سرقد اور کاسانی کی تحریرات میں موجود ہے۔ ایک خالص مذہبی قسم کے مقدمے کے بعد شموئیل اس کتاب کے ۳۱ ابواب کو گنوتا ہے پھر انہیں بالترتیب ساری کتاب میں تفصیل کے ساتھ بیان کرتا ہے^{۲۳} اس کتاب کی زبان میں ایک ممتاز عربی اثر نمایاں نظر آتا ہے۔ اس کتاب کے چوتھے باب کی ابتداء میں عربی اصلاحات کفاله، ضمان اور حمالہ کے بارے میں شموئیل بن حنفی بتاتا ہے کہ عرب علماء بلاغت (کذا) ان اصطلاحات کو ہم معنی سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ صاحب ابتدائی دو اصطلاحات (کفاله و ضمان) کا یہودی مقولات میں ان کے مقابلے کی اصطلاحات سے باقاعدہ مقابلہ کر کے فرق ظاہر کرتے ہیں۔ اس تقابل سے پتہ چلتا ہے کہ شموئیل بن حنفی ان اصطلاحات کے مختلف قانونی مفہوم سے واقف تھے۔ یہ عین ممکن ہے کہ یہودی قانون جو عربی زبان میں اور عبرانی

حرف میں لکھا گیا تھا اس میں عبرانی اصطلاحات استعمال کی گئی تھیں۔ تاہم اس واقعیت اور قانون میں عبرانی اصطلاحات کی موجودگی کے باوصف ان صاحب نے عبرانی اصطلاح Magonot (نقہ) کے بجائے عربی اصطلاح نقہ استعمال کی^{۲۵}۔ عربی اصطلاحات کی اس ترجیح سے عربی کے گہرے اثرات کی نشاندہی ہوتی ہے۔ درحقیقت شموئیل بن حنی کے دباور بنی مے گاؤن (Rabbi Hay Gaon) نے اس امر کا انکشاف کیا ہے کہ ان کے سر نے غیروں کی بہت سی کتابیں پڑھی ہیں۔^{۲۶}

ربی ہے گاؤن (Rabbi Hay Gaon ۹۳۹-۱۰۳۸) پمیدیتا (PamPedita) کے مقام پر عراق میں تلمودی اکیڈمی کے صدر رہے ہیں۔ اپنے سر کی طرح یہ صاحب سعادیہ گاؤن کے ترقی دلوہ باضابطہ طریقوں کی پابندی کرتے تھے، اور عربی مأخذ کا حوالہ دینے میں کسی قسم کی جھجک محسوس نہ کرتے تھے۔^{۲۷} اس نے یہودی قانون کے مختلف عنوانات پر کئی کتابیں لکھی ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ اہم کتاب کتاب البیوع (Book of Purchase) ہے، جو ساٹھ ابواب پر مشتمل ہے اور ہر باب کی کئی کئی فصلیں ہیں۔ اس کتاب میں مصنف نے مختصر مگر جامع طور پر یہودی قانون میں بیع سے متعلق تمام تفصیلات کا اندراج کیا ہے۔ مے گاؤن کی تالیفات کے بارے میں پروفیسر ایلمان (Prof. Eban) نے یہ ریمارکس دیئے ہیں کہ:

”یہ باضابطہ قانون فکر کی ابتدائی شکل ہیں۔ جو نہایت عمدہ قانونی تعریفات اور تعلیمات پر مشتمل ہیں۔ علاوہ بریں ان میں قانونی مواد کی بہت اچھے طریقے سے تہذیب کی گئی ہے۔“^{۲۸}

حنفی قانون کے قدیم عہد میں قدوری کے ہم عصر احباء سعادیہ گاؤن، شموئیل بن حنی اور مے گاؤن کی تالیفات نے عہد میونی (Mamonides) کی کامرانوں کیلئے راہ ہموار کی، جو تقریباً کاسلنی (متوفی ۱۱۶۱ء) کا زمانہ تھا۔ میون نے یہودی قانون کو انتہائی مکمل تک پہنچایا اور یوں اسے ماقبل اور مابعد کی تمام ایسی تحریرات پر پوری فوقیت حاصل تھی۔^{۲۹} یہ خیال رہے کہ یہ صاحب (میون) عراقی نہیں ہے۔ اسپین میں پیدا

ہوئے، خوفِ تہذیب سے شمالی افریقہ میں گھونٹے پھرتے رہے، پھر فلسطین آئے۔ اور آخر کار فاطمی مصر میں مقیم ہو گئے۔ شام میں اس نے کبھی بھی قیام نہیں کیا جہاں خفی قانون میں کلاسیکل دور کے آخری حصے کے معتقین بشمول کاسلانی رہے تھے۔ قانون کے میدان میں کامرائوں کے حصص میں میسون اور کاسلانی کے درمیان مشابہت کافی حد تک قابلِ غور ہے۔

خفیوں کے تین قدیم ماہرین قانون دان سرخی، سرقدی اور کاسلانی اگرچہ بغداد میں نہیں رہے، تاہم اس سے ملحقہ ملک شام میں آہلو ہوئے جہاں آل ہمدان نے سائنس اور آرٹ کو اس سرگرمی سے جاری و ساری رکھا جیسا کہ آل بویہ نے عراق میں۔ ہمدانیوں کو اس کے ساتھ ساتھ پڑوسی بازنطینی سلطنت سے مقابلہ رہتا تھا۔ بازنطینیوں سے ایک طولانی سلسلہ جنگ میں حلب کی قسمت کئی بار بدلتی رہی۔ بالآخر ۱۰۷۵ عیسوی میں ہمدانیوں کے قبضے میں آگیا۔^{۲۲} مگر ۱۱۰۳ء میں آل ہمدان کی حکومت کے خاتمے پر تقریباً بیس سال تک شام فاطمیوں کی زوال پذیر حکومت کے، جس کا مرکز مصر تھا، رحم و کرم پر رہا۔ اس کے بعد ۶۰ سال (۱۱۲۳ء-۱۱۸۳ء) تک خاندان مرواس، جو بدوی الاصل تھے حلب پر قابض رہے۔ سلجوقیوں کے ۱۱۵۵ء میں بغداد پر حملے میں گرد و نواح کے شر اور گاؤں تاراج کو دیئے گئے تھے۔ مگر حلب مرواسیوں کے زیر سایہ ہر لحاظ سے پھلتا پھوٹا رہا۔^{۲۳} آخر کار سارا شام بشمول حلب ملک شہ سلجوقی کے قبضے میں آگیا۔ جس کی حکومت لبانی میں کاشغر، جو ترکوں کی حکومت کا آخری شہر تھا، سے لے کر یروشلم تک اور چوڑائی میں استنبول سے لے کر بحیرہ کیسپین تک پھیلی ہوئی تھی۔^{۲۴}

چنانچہ یہ امر حیران کن نہیں ہے کہ سرخی نے حلب کے مدرسہ الحلادیہ میں پڑھایا، اور پھر زندگی کے آخری سالوں میں اپنے ولسِ فرغانہ میں جو وسطی ایشیا کا ایک صوبہ تھا، افسانوی طور پر قید رہا۔

اس سے دو نسلیں بعد کاسلانی نے اپنی موت تک^{۲۵} حلب کے مدرسہ الحلادیہ میں درس و تدریس کی وہی مسند سنبھالے رکھی جہاں پہلے سرخی رہ چکے تھے۔ ان

دوسرے اور چوتھے قدم مصنفین کے درمیان اس جغرافیائی تعلق کے علاوہ تیسرے سرکردی اور چوتھے کاسانی کے درمیان خاندانی رشتہ کا ایک تعلق بھی ہے۔ وہ یہ کہ کاسانی، سرکردی کا داماد تھا۔ شادی کے موقعہ پر کاسانی نے اپنے خسر سے اس کا رسالہ نحفۃ الفقہاء تحفہ کے طور پر وصول کیا۔ کاسانی کے شاہکار بدائع الصنائع کو تقریباً سبھی سوانح نگاروں نے تحفہ کی محض شرح کہا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ کاسانی نے اپنی بیوی کیلئے تحفہ کی شرح حق مر کے طور پر لکھی تھی۔ یہ معاملہ غالباً اس قول سے مستخرج ہے شرح تحفہ و زوجہ بنتہ کہ کاسانی نے تحفہ کی شرح لکھی اور سرکردی نے اپنی بیٹی اس کے نکاح میں دے دی۔^{۲۵}

وسطی ایشیا کے تمام حنفی علماء نے اپنی کنیت اپنے پرانے علاقے (وسطی ایشیا) سے قائم رکھی۔ یہ صورت حال تقریباً پورے شام میں تھی اور خاص طور پر حلب میں۔ اس امر کی وجہ یہ تھی کہ جس نج پر آل بویہ اور آل ہمدان نے علوم و فنون کی سرپرستی کی تھی بالکل اسی نج پر اب سلجوقی ان لوگوں کی پشت پناہی کر رہے ہیں۔ اس کے باوجود کہ کچھ سلجوقی ان پڑھ تھے، جیسے کہ ملک شاہ (۱۰۷۲-۱۰۹۲) اور اس کا والد الپ ارسلان (۱۰۶۳-۱۰۷۲) تاہم امور سلطنت پڑھے لکھے نامور ایرانی نژاد چلا رہے تھے۔ ان میں نظام الملک طوسی بہت مشہور ہوئے ہیں۔

کاسانی کے زمانے میں اور اس سے پہلے بھی حلب نے کئی معاشی نشیب و فراز دیکھے ہیں۔ ملک شاہ کی وفات کے بعد ایک سال تک یہ شہر اس کے بیٹے حمش کے پاس رہا، بعد ازاں ۱۰۹۵ تا ۱۱۱۹ء اس کے دوسرے بیٹے رضوان کے زیر حکومت رہا۔ اس کے بعد کئی ترکی گورنروں کے کنٹرول میں رہا تا آنکہ الپ ارسلان کے ایک سابق غلام، موصل کے زنگی (۱۱۳۷-۱۱۶۶ء) کے ہاتھوں فتح ہوا۔ ۱۱۶۶ء میں زنگی نے صلیبیوں کو عبرتناک شکست دی تھی۔ یہ شکست صلیبیوں کے اس علاقہ میں ۱۱۹۷ء میں آنے کے بعد پہلی شکست تھی۔ دمشق فتح کرنے کے بعد زنگی کے فرزند نور الدین زنگی نے تمام شام اپنے زیر اثر کر لیا۔ نور الدین کا ایک جنرل مصر میں فاطمیوں کے خلاف بھیجا گیا، مگر

مصر کو فتح کرنے کا کام صرف نووالدین کا بھائی صلاح الدین ہی کر سکا جس نے ان دونوں سلطنتوں کو متحد کر کے ایوبی حکومت کی بنیاد رکھی۔ جنگجو ہونے کے علاوہ اسلام کا شیعہائی صلاح الدین علوم و فنون کا بہت بڑا سرپرست بھی تھا۔ اس نے مصر و شام میں کئی مدرسے قائم کئے، مساجد تعمیر کرائیں اور علماء کے اجتماعات کا اہتمام کیا۔^۱

مسیحیوں کو حلب میں خفی علوم کے خاتمے کا سبب نہیں گردانا جاسکتا۔ کیونکہ اس پر آشوب دور میں جبکہ مسیحیوں کے حملے زوروں پر تھے، خفی قانون کی فکر اپنی پوری حدوں کو چھو رہی تھی۔ اس لئے کہ اس عہد میں سرحدی اور خاص طور پر کاسانی نے اپنے معرکہ آرا کام پیش کئے ہیں۔ درحقیقت شام میں دور اندرون ملک کے شر مسیحیوں سے فتح نہیں ہوئے اگرچہ کبھی کبھی یہاں بھی حملہ ہوتا رہا۔^۲

قدیم خفی فکر کے خاتمے کیلئے محض ان سیاسی احوال کو نہیں گنا جاسکتا جو بارہویں صدی کے اواخر میں شام میں پیش آئے۔ یہ بھی عین ممکن ہے کہ تیرہویں اور چودہویں صدی میں خفی مؤلفین کاسانی سے صرف اس لئے متاوقف تھے کہ انہیں ان کے بارے میں جغرافیائی بعد کی بنا پر معلومات نہیں پہنچ پاتی تھیں۔ تاہم یہ سب باتیں اس امر کی توضیح کرنے سے قاصر ہیں کہ ایک کلاسیکل تالیف سے واقفیت ہونے کے باوجود کیوں یہ قانونی فکر باقی رہنے کا یقین نہ دلا سکی۔ کاسانی کی کتاب تو نہیں مگر قدوری کی مختصر سی کتاب جو عباسی حکومت کے مرکز بغداد میں لکھی گئی، ان علاقائی مراکز میں تحریر کردہ کتابوں سے زیادہ بہتر طور پر آئندہ نسلوں کو منتقل ہوئی۔ مگر یہ منتقلی الفاظ کی زیادہ تھی اور روح کی کم۔ قدوری کے وطن بغداد میں جب نسفی (متوفی ۷۱۰ھ-۷۳۱۰ء) نے کنزالدقائق تالیف کی تو عدالتی پلان کے مطابق مواد جمع کرنے کا کوئی قابل امتیاز کام نہیں کیا گیا۔ نسفی نے وسطی ایشیا میں قدوری پر لکھی گئی مرغنیانی کی شرح کا آنکھیں بند کر کے متبع کیا۔

وسطی ایشیا میں خفی قانون پر مذہبی اثرات زیادہ نمایاں رہے ہیں جن کے بارے میں آئندہ کبھی گفتگو کی جائیگی۔ البتہ یہ امر حقیقتن کما جاسکتا ہے کہ اس علاقے میں

قدوری کے رسالے کا پانچواں وہاں خفی قانونی فکر کے منبجڑ ہونے کی ضرور ولالت کرتا

ہے۔

حواشی

- (۱) الملوی: المختصر، القاہرہ ۱۹۵۳ء ص ۳۳۶۔
- (۲) ابواللیث، السمرقندی، حزانة الفقہ، بغداد، ۱۹۲۱ء ص ۴۰-۴۱۔
- (۳) Ch Chehat Introduction General and Droit Muslman
Faculti de Droit de Paris, 1966-67 P 10
- (۴) M Elon Introduction to Jewish Law Jerusalem, 1968 PP 41-78
- (۵) M.Elon Ibid PP 254-255
- (۶) Joel Muller (ed.), Oeuvres complete de R Saadia been
Josep of Fayyumi. 9th vol. Paris, 1897
- (۷) M Elon Ibid P 253
- (۸) Ch Chehata Essai d'une Theorie Generale de l'obligation
en droit Muslman Cairo, 1936
- (۹) Ch Chehata Le concept de control en Droit Musulman
Paris, 1965-66 P 12
- (۱۰) Ch Chehate Theories General de L'Incepaite en droit Musulman,
Paris, 1965. P 29
- (۱۱) Ch Chehata Introduction P. 17
- (۱۲) القدوری: المختصر، ص ۵۵
- (۱۳) السمرقندی، تحفة الفقہاء، دمشق، ۱۹۳۳ء ج ۲ ص ۴۱
- (۱۴) ایضاً، ج ۲ ص ۳۹-۴۰

- (۱۵) ایضاً ج ۲ ص ۴۱
- (۱۶) سرخی المبسوط ج ۵ ص ۲۱۰-۲۰۳
- (۱۷) ایضاً ج ۳ ص ۴۴-۴۹
- (۱۸) کاسانی: بدائع الصنائع ج ۳ ص ۴۱
- (۱۹) الرخی: المبسوط ج ۵ ص ۱۸۱
- (۲۰) کاسانی مذکور بالا ج ۲ ص ۳۳۲-۳۳۱
- (۲۱) ایضاً ج ۷ ص ۱۷۴ (دین...) ثبت طبعاً فیما هو معقلہ کالنفقہ فی باب النکاح

Ch. Chehata Theories P, 73 (۲۲)

P. K. Hitti: History of the Arabs London 1958 P. 473 (۲۳)

- (۲۳) Genza میں معلوم ہونے والے مخطوطے میں صرف پانچ ابواب ملے ہیں جنہیں ربی پروفیسر ایس۔ آصف نے سیناء (Sinay) کے سنہ نواں (۹۵۶ء) کی جلد ۷ میں ص ۳۵ تا ۱۵۵ پر مچلا ہے۔

- (۲۵) نفقہ کا مفہوم میثاق مدینہ میں واضح ہوتا ہے جو ابتدائے اسلام میں مسلمانوں کے مدینہ منورہ میں داخلے (۶۳۲ء) سے معامد ہوا

R. B. Serjeant: the constitution of Medina, in the Islamic Quarterly

Vol. VIII no 1 P. 3-16; no. 2, P. 10-13 14 (Jan. - July 1994)

Rabbi Prit. S. Asaf: the Epoch of the Goan and its heritage (۲۶)

(in Hebrew), Jerusalem 1995, P. 194.

- (۲۷) ربی حیکمان نے فارابی کی کتاب العلوم کا حوالہ دیا ہے دیکھئے:

A. A. Harkavi: Zikaron le Khanna Geonim (in Hebrew), Berlin 1987, P. xxv.

M. Elon : ibid, P. 258. (۲۸)

M. Elon : ibid, P. 268. (۲۹)

- (۳۰) Hitti op. cit P. ۵۶۵
- (۳۱) Hitti : op. cit P. ۵۸۰-۵۸۱
- (۳۲) ملک شاہ کی حکومت کا حوالہ دیا ہے، pp. cit P. 476
- (۳۳) ابن قطلوبغا: تاریخ التتراجم (بخداد، ۱۹۱۳ء) ص ۸۵۸۴
- (۳۴) بروکلمان: GAL ج ۱ ص ۳۷۵
- (۳۵) بروکلمان: GAL ج ۱ ص ۳۷۵
- (۳۶) Hitti : History of Syria, (London 1957) P. 65
- (۳۷) ایضاً، ص ۵۹۷-۵۹۸

سید احتشام احمد ندوی

ڈاکٹر سید عابد حسین نقوش و تاثرات

ڈاکٹر عابد حسین مرحوم ان شخصیتوں میں سے ہیں جن کی یاد ہمارے
ادارے جامعہ ملیہ اسلامیہ کی تاریخ سے گہرے طور پر جڑی ہوئی ہے۔
رسالہ اسلام اور عصر جدید کے تو خیر وہ پائی ہی تھے۔ چنانچہ کبھی
کبھی ان کی اور ان جیسی اور جامعہ کی تاریخ ساز شخصیتوں کی یاد تازہ کرتے
رہنا ہمارے لئے اپنے ماضی سے رشتہ جوڑے رکھنے کے لئے بہت ضروری
ہے۔ سید احتشام حسن ندوی، اس مضمون کے مصنف، جامعہ کے ایک قدیم
طالب علم ہیں۔ وہ اس دور کی یادگار ہیں جب جامعہ میں ڈاکٹر عابد حسین
صاحب اور پروفیسر محمد مجیب صاحب کی شخصیتیں چمکائی ہوئی تھیں۔ اور جامعہ
سے باہر بھی جامعہ انہیں کے واسطے سے پہچانی جاتی تھی۔ اپنے اس زندگی
سے بھرپور مضمون میں احتشام صاحب نے نہ صرف ڈاکٹر عابد صاحب مرحوم
کی دلاویز اور علمی شخصیت کی ایک بہت اچھی تصویر کشی کی ہے بلکہ اس دور
کی جامعہ ملیہ کی جھلکیاں بھی دکھائی ہیں۔ مدیر

میں نے ڈاکٹر سید عابد حسین مرحوم کو جامعہ میں بہت قریب سے دیکھا۔ پہلی بار
زیارت اس طرح ہوئی کہ پروفیسر محمد مجیب جرمی سے واپس تشریف لائے تھے اس
سلسلہ میں جامعہ کالج میں ایک جلسہ منعقد ہوا اس میں مجیب صاحب کے ساتھ ڈاکٹر

پروفیسر سید احتشام ندوی، صدر شعبہ عربی، کالج کٹ پونڈورشی، کیرالا

عابد صاحب تشریف لائے، دونوں شیروانی میں ملبوس، عجب دلکش مظهر تھا۔ جامعہ کی یہ روایت تھی کہ اکثر بزرگ شیروانی اس طرح پہنتے تھے کہ شروع سے آخر تک سارے بٹن بند ہوتے۔ اتفاق دیکھئے کہ اس موقع پر جامعہ کے ان دونوں بزرگوں نے تقریریں کیں جن سے طبیعت متاثر ہوئی۔ اس وقت میں جامعہ کالج میں اسپیشل کلاس کا طالب علم تھا جو عربی مدارس کے طلبہ کے لئے قائم کی گئی تھی۔ میں ندوہ سے جامعہ گیا تھا اور جدید زندگی اور اس کے مظاہر سے میرا یہ پہلا سابقہ تھا۔ اگرچہ اس سے قبل سے میں ڈاکٹر صاحب کی تصانیف کے ذریعہ ان کو جانتا تھا مگر ذاتی واقفیت جامعہ میں، خصوصاً سال دو سال رہنے کے بعد ہوئی۔

مولانا عبدالسلام قدوائی ندوی کے ساتھ ایک شام میں عابد صاحب سے ملنے گیا اس وقت قریب سے ان کی باتیں سننے کا مجھے موقع ملا۔ جامعہ دہلی میں ہے جہاں اہل علم برابر آتے رہتے ہیں کبھی اندرون ملک سے اور کبھی بیرون ملک سے۔ ڈاکٹر صاحب ان جلسوں میں شریک ہوتے اور کبھی کبھی تقریر بھی کرتے۔ ان کی تقریروں میں بڑا توازن ہوتا اور ہر جملہ فکر انگیز، خصوصاً اگر کبھی کوئی شعر پڑھتے تو دل میں اتر جاتا۔ تعجب تو یہ ہے کہ باوجود زبان میں لکنت کے الفاظ کی دلنشینی سامعین کو مسحور کر دیتی۔

ڈاکٹر صاحب بڑی دلکش نثر لکھتے الفاظ موتی کی طرح جڑ دیتے فکر آئینہ کی طرح واضح، عبارت مدلل اور ادبی مسرت سے بھرپور۔ ایسا محسوس ہوتا کہ مصنف نے ہر جملہ کو لکھنے سے پہلے تولا ہے۔ وہ صحیح معنی میں ادیب تھے اور مفکر بھی۔ ان کی ادبی اور مفکرانہ نثر اردو ادب کے لئے باعث فخر ہے۔ ڈاکٹر صاحب کے جملے نہ مختصر ہوتے اور نہ زیادہ طویل، ان میں وہی شان توازن تھا جو ان کی شخصیت اور ان کے فکر کی مایہ الامیاز خصوصیت ہے۔ ان کے یہاں گرمی، جوش اور ہماؤ نہیں بلکہ ہوش مندی، ٹھنڈائی، دانشمندانہ انداز نظر، حسن انتخاب، فکر کی روشنی اور جدیدیت ہر جگہ جلوہ سالماں ہے۔

ڈاکٹر صاحب صحیح معنوں میں ترقی پسند تھے یہ ترقی پسندی ان کے ادب میں اور ان کے افکار میں پوری طرح نمایاں ہے یہاں ترقی پسندی سے مراد اشتراکیت نہیں ہے

بلکہ جدیدیت ہے۔ انہوں نے اردو کے نثری ادب کو ایک عظیم سرمایہ عطا کیا ہے۔ وہ اردو کے ایک بزرگ اور برگزیدہ ادیبوں میں سے ہیں۔ وہ اپنی بات ایک منطقی تسلسل سے کہتے ہیں۔ ان کے اندر وہ عظیم فکر تھا جو درجہ اول کے دانشمندیوں اور فلسفہ دانوں کا امتیاز ہے۔ انہوں نے فکر و فلسفے سے اردو ادب کو روشنی اور حرارت عطا کی نصف صدی تک اپنے افکار سے علم و ادب کی محفل روشن رکھی۔

انہوں نے اردو ادب کا گہرا مطالعہ کیا تھا وہ بہت روشن دماغ تھے انہوں نے مغربی فکر و فلسفے سے پوری طرح سے استفادہ کیا تھا۔ ان کے فلسفیانہ مطالعہ سے درحقیقت اردو ادب کو عظیم نفع حاصل ہوا۔

وہ خود بھی اپنے کو مترجم شمار کرتے ہیں انہوں نے ہزاروں صفحات دوسری زبانوں سے اردو میں ترجمہ کر کے منتقل کر دیے۔ انہوں نے گلندھی جی کی سوانح عمری "سلاش حق" کے نام سے اردو میں ترجمہ کی۔ سب سے اہم کام ادبی طور پر جو ڈاکٹر صاحب نے انجام دیا وہ گوئے کے مشہور ڈرامے کے ترجمہ کا تھا جس کے لئے جرمن زبان پر عبور کی ضرورت تھی یہ ڈاکٹر صاحب کی خصوصیت تھی کہ ان کو کئی زبانوں پر یکساں قدرت حاصل تھی۔ جرمن زبان بھی وہ خوب لکھتے اور بولتے تھے پروفیسر محمد مجیب بھی جرمن زبان میں مضامین لکھتے تھے مولانا عبدالسلام قدوائی جو ڈاکٹر عابد حسین صاحب کے شاگرد بھی رہ چکے ہیں فرماتے تھے کہ ڈاکٹر صاحب کا زبانوں کے بارے میں ایک خاص نظریہ ہے وہ کہتے تھے کہ پہلے ایک عبارت کا دوسری زبان میں ترجمہ کیا جائے پھر اس ترجمہ کو مترجم خود دوبارہ اصل زبان میں ترجمہ کر کے اس کا موازنہ کرے مثلاً پہلے انگریزی سے ایک صفحہ کا ترجمہ اردو میں کیا جائے پھر اس اردو ترجمہ کو دوبارہ انگریزی میں منتقل کیا جائے اس کے بعد اصل انگریزی عبارت سے اس انگریزی کا موازنہ کیا جائے جو اردو ترجمہ سے بنائی گئی ہے ڈاکٹر صاحب کا خیال تھا کہ کسی زبان کو صحیح طور پر سیکھنے کا یہ سب سے عمدہ طریقہ ہے۔

ڈاکٹر صاحب کا ترجمہ نگاری کا یہ عالم تھا کہ علامہ اقبال نے خواہش کی تھی کہ وہ

ان کی کتب RECONSTRUCTION OF ISLAM کا اردو میں ترجمہ کریں۔ انہوں نے ڈاکٹر صاحب سے درخواست کی مگر چونکہ وہ اپنے ذاتی کاموں میں اتنے مشغول تھے کہ ان کی خواہش پوری نہ کر سکے۔ بعد میں نذیر نیازی صاحب نے اس کتب کا ترجمہ ”اسلامی الہیات کی تشکیل جدید“ کے نام سے شائع کیا۔

ڈاکٹر صاحب نہایت سنجیدہ، شریف الطبع اور علمی مزاج کے انسان تھے۔ اپنے معمولات کے بڑے پابند تھے۔ میں جس زمانہ میں جامعہ میں تھا (اگست ۱۹۵۳ء تا اپریل ۱۹۵۹ء) ڈاکٹر صاحب ”ہندوستانی مسلمان آئینہ ایام میں“ لکھنے میں مشغول تھے۔ اتفاق سے پروفیسر محمد مجیب صاحب بھی اسی زمانہ میں ہندوستانی مسلمانوں کے بارے میں لکھ رہے تھے بعد میں یہ دونوں کتابیں شائع ہو گئیں۔ ڈاکٹر عابد حسین صاحب نے حسب دستور اپنی کتاب کو اردو اور انگریزی دونوں میں لکھا اور شائع کرایا۔ ایک بار پروفیسر خلیق احمد نظامی مدظلہ العالی سے ان دونوں کتابوں کا ذکر آیا تو انہوں نے فرمایا کہ ان میں ایک عیب یہ ہے کہ ہندوستان کے مسلمانوں کا ذکر کیا جائے ان کی تاریخ لکھی جائے مگر فرقہ وارانہ فسادات کو قطعاً نظر انداز کر دیا جائے تو یقیناً یہ بات مناسب نہیں۔ پھر بھی ڈاکٹر صاحب نے بڑے سلجھے ہوئے انداز سے مسلمانوں کے مسائل کا جائزہ لیا ہے۔ البتہ وہ پختہ کانگریسی تھے اور ان کے نظریات کی چھاپ ان کی تحریروں پر بحیثیت ایک مفکر کے موجود ہے۔ دراصل ہندوستانی تہذیب اور ہندوستانی مسلم کلچر ان کے مخصوص موضوعات رہے ہیں جن میں انہوں نے کافی سوچا ہے اور لکھا ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے نصف صدی سے زیادہ جم کر علمی کام کئے ہیں انہوں نے کئی رسالے نکالے رسالہ جامعہ کے بعد انہوں نے ہفتہ وار ”نئی روشنی“ نکالا دراصل اس میں ان کی ادبی شخصیت پوری طرح جلوہ گر ہوئی اس لئے کہ رسالہ جامعہ تو ایک علمی پرچہ ہے مگر نئی روشنی ادبی اور مذہبی رسالہ تھا اس میں ڈاکٹر صاحب نے مزاحیہ مضامین کا سلسلہ شروع کیا جو بعد میں کتبلی صورت میں شائع ہو گئے۔ یہ ان کی

متنوع شخصیت کے غماز ہیں کہ ایک فلسفی، مترجم، مفکر، طرز و مزاج جیسے بزرگ میدان میں قدم رکھ سکتا ہے اور کامیابی حاصل کر سکتا ہے۔ ان کے طبعی انفرادی مضامین حقائق حیات اور معاشرہ کے مشاہدات سے پر ہیں۔ ان میں خیالی مزاج نہیں ہے۔

ڈاکٹر صاحب ایک کامیاب صحافی تھے جنہوں نے چار رسالوں کی ادارت کر کے انگریزی اور اردو میں اپنی ساکھ قائم کر دی۔ انہوں نے ”جامعہ“، ”نسئ“، روشنی“، ”اسلام اور عصر جلدید“ اور انگریزی میں اسلام اور ماڈرن ایج“ نکالا۔ ان کی شہرت ہندوستان سے باہر بھی پھیل گئی خصوصاً اسلام اور ماڈرن ایج نکالنے کی وجہ سے۔

ڈاکٹر صاحب کی طبیعت میں غیر معمولی انکسار اور انسانی ہمدردی تھی مگر اسی قدرت نے ان کو اعلیٰ ذہنی صلاحیتوں سے بھی نوازا تھا۔ چنانچہ یہ تعجب کی بات ہے کہ وہ شاعر نہ تھے مگر شاعری کی ایک مشکل صنف میں بڑے عمدہ اشعار کہتے تھے وہ ہے قطعات تاریخ۔ وہ وفیات پر تاریخی اشعار بڑی کامیابی سے کہتے تھے۔ استاذ محترم قیصر زیدی صاحب اکثر ان کی تعریف کرتے اور فرماتے کہ ڈاکٹر عابد صاحب کو قطع تاریخ کہنے میں کمال حاصل ہے۔

ایک عالم، مفکر اور فلسفی کے لئے یہ بھی بڑا تعجب خیز معاملہ ہے کہ وہ ڈرامہ لکھے۔ ڈاکٹر صاحب نے ایک ہی ڈرامہ لکھا ”پرہہ غفلت“ اور اپنے دور کے ڈرامہ نگاروں کے سر سے تاج چھین لیا۔ انہوں نے اس ڈرامہ میں تمام فنی ادبی اور سماجی تقاضوں کو پیش نظر رکھا اس طرح کہ ڈرامہ کی تاریخ میں اس کو ایک بلند مقام حاصل ہو گیا۔

ڈاکٹر صاحب پوری عمر مذہبی انداز فکر کے حامل رہے۔ ان کا اسلام پر پختہ اعتقاد تھا۔ انہوں نے ایک وسیع نقطہ نظر پیش کیا۔ وہ شخصی طور پر شیعہ مذہب سے تعلق رکھتے تھے مگر عیدین کی نماز ہمیشہ جامعہ میں اہل سنت کے ساتھ ادا کرتے تھے اور ہم لوگ ڈاکٹر صاحب کی زندگی میں کسی قسم کا فرق محسوس نہیں کرتے تھے۔ ان کے دل

میں اسلام کے لئے غلوں اور محبت تھی۔

ڈاکٹر صاحب کے اسلامی خیالات ”مسلمان آئینہ ایام میں“ لکھنے کے بعد اور پختہ ہو گئے۔ آخر میں انہیں خیالات اور وفورِ جوش نے ان کو ”اسلام اور عصر جدید سوسائٹی“ قائم کرنے پر مجبور کیا۔ پروفیسر ضیاء الحق فاروقی اس سلسلہ میں رقم طراز ہیں:

”عابد صاحب ہندوستانی تہذیب و تمدن کے صاحبِ نظر عالم ہونے کے ساتھ ہی عالمی تہذیب کے بھی اسکالر تھے اور اس ہمت کا گہرا شعور رکھتے تھے کہ آج کی عالمی تہذیب جس کا دوسرا نام مغربی تہذیب ہے اور جو نوعِ انسانی کے سارے ورثہ پر قابض ہے ایک شدید بحران میں مبتلا ہے۔ اس کے ایک حصہ میں تو حد سے زیادہ انفرادی آزادی نے سماجی اور معاشی عدم مساوات اور روحانی و اخلاقی تشکیک اور بے چینی پیدا کر دی ہے اور دوسرے حصہ میں حد سے زیادہ اجتماعی جبر اور اس کے ساتھ ابدی روحانی و اخلاقی اقدار کے انکار نے فرد کو بے روح، بے ارادہ بے حسِ شمع بنادیا ہے دونوں حصوں میں صنعتی نظام نے مادی زندگی کے روز افزوں تقاضوں کو ہوا دے کر انسان کے سکونِ قلب کو غارت کر دیا ہے۔ سائنس کے ناجائز استعمال سے ہولناک ہتھیاروں کی ایجاد نے سارے عالمِ انسانیت کے چشمِ زدن میں ترس و خوس ہو جانے کا شدید خطرہ پیدا کر دیا ہے۔ مغرب میں بہت سے اہلِ نظر اور اہلِ دل ان بیماریاں خطروں کو محسوس کر کے ایسے تصورِ زندگی کی جستجو میں ہیں جو انفرادیت اور اجتماعیت، مادی اور روحانی اقدار میں ہم آہنگی کی راہ دکھاسکے۔ مسلمانوں کا جو اپنے آپ کو خدا کے عالمگیر پیغام کا مبلغ کہتے ہیں خاص طور پر یہ فرض ہے کہ وہ اس مہم میں اپنا مول ادا کریں۔ اسلام کی تعلیمات کا اس نظر سے گہرا اور معروضی مطالعہ کریں کہ وہ ان امراض کی روک تھام اور علاج کے لئے کیا تدبیریں بتاتا ہے۔“

مذہب کی ایک عرصہ سے آرزو تھی کہ وہ اپنے ان خیالات کو ساری دنیا میں اور خاص طور سے مسلمانوں میں عام کر دیں۔ لیکن افسوس کہ ان کی یہ آرزو پوری ہوئی تو کب؟ جب کہ ان کا انتقال سوہاگہم آپکا تھا۔ کاش حالات نے اجازت دی ہوتی اور وہ اسلام ایجنڈا بورڈن ایج سوسائٹی کو ۱۹۳۸ء کے بجائے ۱۹۳۹ء میں قائم کر سکتے اور اس کی طرف سے دونوں رسالے اسلام اور عصر جدید اور اسلام ایجنڈا بورڈن ایج نکال سکتے۔ سوسائٹی بھی قائم ہوئی اور رسالے بھی نکلے لیکن اب ان کی صحت بہت گر چکی تھی پھر بھی یہ ان کی صحت و استقامت اور پیری میں جوانوں کا سا حوصلہ اور جدوجہد کا کرشمہ تھا کہ تھوڑے عرصہ میں ملک و بیرون ملک کی علمی دنیا میں سوسائٹی اور اس کے دونوں رسالوں نے ممتاز حیثیت حاصل کر لی۔

میں ۱۹۷۲ء میں جامعہ گیا تو ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا بڑی محبت اور تپاک سے ملے۔ اس موقع پر میں نے اس نئی سوسائٹی یعنی ادارہ اسلام اور عصر جدید کے بارے میں دریافت کیا تو ڈاکٹر صاحب نے تقریباً ایک گھنٹہ تک اپنے پورے منصوبے کی تشریح کی۔ انہوں نے بتایا کہ اسلام کے مختلف پہلوؤں پر کام تقسیم کر دیا ہے اور پوری دنیا سے اہم اشخاص کا انتخاب کر کے موضوعات ان کے سپرد کرائے گئے ہیں ان میں سے زیادہ تر یورپ اور امریکہ کے لوگ تھے۔ مگر اس کا ڈاکٹر صاحب نے لحاظ رکھا تھا کہ لکھنے والے مسلم اہل قلم ہوں۔ مجھے وہ تفصیلات اور نام یاد نہیں رہ گئے۔

اس گفتگو میں ذکر مولانا شباب الدین ندوی اور ان کے رسالے تعمیر فکر کا آیا تو فرمایا کہ یورپ اس مرحلہ سے بہت پہلے گذر چکا ہے۔ یہ ثابت کرنا کہ سائنس کے فلاں فلاں راز قرآن میں موجود ہیں کوئی مسئلہ حل نہیں کرتا کیونکہ قرآن کا موضوع سائنس نہیں ہے۔

اس ادارہ نے کئی بڑے بڑے اجتماعات اور سمینار منعقد کئے جن میں علماء اور اہل نظر نے شرکت کی۔ میں نے بعض معتبر بزرگوں سے سنا ہے کہ ڈاکٹر عابد صاحب ایک بار ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کے پاس گئے اور فرمایا کہ آپ نے اور میں نے یہ عہد کیا تھا

کہ جامعہ کو نہیں چھوڑیں گے مگر آپ پہلے مسلم یونیورسٹی کے وائس چانسلر بن کر مجھے پھر ہمارے گورنر بننے اور اب صدارت کے عہدے پر فائز ہیں اس طرح دراصل آپ نے اس عہد کا لحاظ نہیں رکھا جو ہم نے کیا تھا۔ ڈاکٹر ذاکر صاحب نے فرمایا کہ مجھے اس بات کا احساس ہے اور میں چاہتا ہوں کہ جامعہ میں علمی کام ہوتا رہے خواہ میں یہاں رہوں یا نہ رہوں اس سلسلہ میں آپ ایک اسکیم بنائیں میں اس کے لئے وسائل فراہم کروں گا۔ اس وقت ڈاکٹر عبد حسین صاحب کو موقع مل گیا کہ اسلام کے بارے میں وہ ایک نئے ادارہ کی سنگ بنیاد رکھ سکیں۔ چنانچہ انہوں نے ادارہ اسلام اور عصر جدید کا خاکہ بنایا، دو رسالے اردو اور انگریزی میں نکالنے کی تجویز رکھی۔ ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب نے غالباً لاکھ ڈالر فورڈ فاؤنڈیشن سے دلوائے اس طرح یہ ادارہ ان کی زندگی بھر چلتا رہا۔ ان دونوں رسالوں نے دس برس تک ہندوستان میں خصوصاً اسلامیات کے میدان میں ایک نئے انداز اور نئے معیار کی بنیاد ڈالی۔ یہ رسالے مضمون نگاروں کو دور جدید کے ترقی یافتہ پرچوں کی طرح معلوضہ پیش کرتے تھے اور آخر تک یہ رسم قائم رہی۔ میں نے ڈاکٹر صاحب کی خدمت میں ایک اردو مقالہ روانہ کیا اور دوسرا انگریزی، ڈاکٹر صاحب نے دونوں کو پڑھ کر اپنے قلم سے اردو میں جواب لکھا جو بطور تبرک درج ذیل ہے:

اسلام اینڈ ماڈرن ایج سوسائٹی

جامعہ مکر، نئی دہلی ۲۵

۲۶ مارچ ۱۹۷۱ء

مکرمی و عزیز، سلام شوق و دعائے صحت و عافیت
ایک مدت سے آپ کے خط کا جواب لکھنے کا ارادہ کر رہا تھا مگر ایک تو غیر معمولی مصروفیت دوسرے تھوڑی سی نام سازی طبیعت ان دونوں کے مل جانے سے ارادہ عمل میں نہ آسکا۔ معافی چاہتا ہوں۔

آپ کا اردو کا مضمون ”مفتی محمد عبدالحق“ پر چونچا۔ شکریہ! انشاء اللہ جولائی کے پرچے میں شائع ہوگا۔ انگریزی کا مضمون بہت تشنه ہے جتنی معلومات اس سے حاصل ہوتی ہیں اس سے کہیں زیادہ انگریزی کتابوں میں موجود ہیں اس لئے افسوس ہے کہ اس کی اشاعت نہ ہو سکے گی۔

عزیزی ڈاکٹر رضی الدین کو سلام اور دعا

آپ کا عابد حسین

اس تحریک اسلام اور عصر جدید نے بعض حلقوں میں غلط فہمی پیدا کر دی کہ یہ اسلام کو مسخ کرنے کی کوشش ہے حالانکہ ایسا بالکل نہیں ہے اس میں اکثر علماء نے مقالے لکھے اور نہایت اعتدال کے ساتھ جدید انداز سے مختلف مسائل پر مقالے شائع ہوتے رہے ہیں۔

ڈاکٹر صاحب ٹہلنے کے عادی تھے اور میں بھی ٹہلنے کا شائق اکثر آتے جاتے ملاقات ہو جاتی خصوصاً اگر ابتدا میں ساتھ ہو جاتا تو کافی طویل ملاقات رہتی اور اس سلسلے میں بعض اوقات ان کے سامنے ایسے مسائل بھی پیش کر دیتا جو میرے ذہن میں ہوتے یا میں ان کی رائے معلوم کرنا چاہتا۔ ایک بار میں نے پوچھا کہ اگر اسلام کے اہم اصولوں میں ترمیم کر دی جائے اور مقتضیات عصر کا لحاظ کر کے بعض اہم تبدیلیاں کی جائیں تو یہ خطرہ ہے کہ پورا اسلامی نظم عقائد اور عبادات کا ڈھانچہ خطرہ میں پڑ جائے گا کہ جب آدمی چاہے ترمیم کر لے اور اس طرح دراصل منصوص من اللہ ہونے کی کیفیت ختم ہو جائے گی؟ فرمایا ایسا نہیں ہے اجتہاد کے ذریعہ ترمیم ممکن ہے اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک بند کرہ ہے اس میں آپ جس کو چاہتے ہیں اندر بلا لیجئے اور پھر اس کو بند کر دیجئے۔ ڈاکٹر صاحب کی یہ مثال ذہن میں اکثر ابھرتی ہے اگرچہ دل کو اچیل نہیں کرتی۔

ایک بار میں نے اسی طرز کی تفریح میں پوچھا کہ آپ کے خیال میں مستقبل میں عربی مدارس کی کیا پوزیشن ہوگی ہندوستان کے صنعتی طور پر ترقی کر جانے اور جدید قدروں کے عام ہو جانے کے بعد مدارس عربیہ کا ملک میں مستقبل کیا ہوگا؟ فرمایا کہ عربی مدارس

باقی رہیں گے اس لئے کہ اگر مسلم عوام سمجھتے ہیں کہ ان کو ایسے علماء اور ایسے ائمہ درکار ہیں جو دین کے عالم ہوں اور عربی زبان سے واقف ہوں اور علوم اسلامیہ میں درک رکھتے ہوں تو ان مدارس کے بغیر چارہ نہیں۔

میں ایک زمانہ میں جرمن پڑھ رہا تھا اس میں گرائمر کی پیچیدگی سے پریشان تھا ڈاکٹر صاحب سے ذکر کیا فرمایا کہ میرے پاس آجائے میں قواعد بتا دوں گا وہ اتنے مشکل نہیں سمجھتے معلوم ہوتے ہیں۔ مگر میں حاضر نہ ہو سکا۔

ایک بار گفتگو قلفہ کے بارے میں نکلی فرمایا اس کی سرحدیں وسیع ہیں اور اس میں امکانات لامحدود ہیں۔

میں نے ایک بار اشتراکیت کا ذکر کیا تو ڈاکٹر صاحب نے فرمایا کہ کوئی نظام زندگی بغیر اخلاقی قدروں کے نہیں چل سکتا۔ اشتراکیت میں بھی کچھ اخلاقی قدریں ضروری ہیں۔

میں علی گڑھ سے جامعہ گیا تھا مولانا عبدالسلام قدوائی صاحب نے فرمایا کہ آج ڈاکٹر عابد حسین صاحب کے گھر پر مرفیہ خوانی ہوگی اور خود ڈاکٹر صاحب پڑھیں گے گھر سے نکلا تو راستہ میں پروفیسر محمد مجیب صاحب مل گئے پوچھا کہ ہر؟ میں نے عرض کیا مرفیہ سننے فرمایا کہ تقریب کچھ تو بہر ملاقات چاہئے۔ ڈاکٹر صاحب نے انیس کے منتخب مراٹھی پڑھ کر سنائے جو بڑے موثر تھے۔

ایک بار جامعہ میں پاکستانی شعراء آئے ہوئے تھے اور ان کے ساتھ کچھ ہندوستانی بھی شامل ہو گئے تھے اس سلسلہ میں جامعہ میں ایک مشاعرہ دن کو منعقد ہوا ڈاکٹر عابد صاحب صدر تھے انہوں نے بڑے دلکش جملے مختلف مناسبت سے فرمائے اس میں ایک جملہ آج تک یاد رہ گیا جب انہوں نے عرش ملیسانی سے شعر سنانے کی درخواست کی تو فرمایا کہ اب عرش صاحب سے درخواست ہے کہ فرش پر تشریف لائیں اور اپنا کلام سنائیں۔

جب میں جامعہ میں تھا اس وقت جامعہ میں ایک بار مارشل ٹیڈ ہندوستان آئے تھے اور انہوں نے جامعہ کی زیارت بھی کی تھی جب وہ جامعہ آنے والے تھے تو اس کی

تیاریاں ہو رہی تھیں۔ ڈاکٹر صاحب ٹہلنے جا رہے تھے اور وہ دہائی ان کے پاس سے گذرے ایک نے پوچھا کہ جامعہ میں یہ سب کیا ہو رہا ہے دوسرے نے جواب دیا کہ ”وہی ٹیو ہو رہا ہے۔“ ڈاکٹر صاحب بہت محظوظ ہوئے بعد میں یہ قصہ نقل فرمایا۔ ڈاکٹر صاحب ٹہلنے کے لئے عموماً جمنائے پل کے بجائے اوکھلا موڑ کی طرف جاتے۔

پروفیسر محمد مجیب صاحب نے مجھ سے یہ قصہ بیان فرمایا کہ جب ڈاکٹر عابد صاحب جرمی سے آئے تو وہ قول باغ میں رہتے تھے تو ان کے دائرہ میں نہیں تھی وہ ایک تانگے پر اکٹڑ جایا کرتے پھر انہوں نے (غالبا تحریک خلافت سے متاثر ہو کر) دائرہ میں رکھ لی۔ بعد میں پھر منڈالی۔ وہ تانگے والا بولا کہ آپ بہت دن بعد لوٹے۔

ڈاکٹر صاحب کی محبت کا ایک واقعہ بھولنا میرے لئے مشکل ہے میں ترقی یونیورسٹی (آندھرا) سے جامعہ گیا شام کا وقت تھا اور مئی کا مہینہ شدید لو چل رہی تھی۔ جب ایک گھنٹہ تک ڈاکٹر صاحب کی دلچسپ گفتگو سننے کے بعد میں نے ٹکٹا چاہا تو انہوں نے فرمایا کہ ٹھہریے۔ مجھے بھی تعجب ہوا اس لئے کہ چائے تو میں پہلے ہی پی چکا تھا۔ ڈاکٹر صاحب اندر تشریف لے گئے اور ایک گلاس ٹھنڈا پانی لے کر آئے اور فرمایا کہ پانی پی کر باہر نکلے لو بڑی تیز چل رہی ہے۔ اللہ اللہ یہ بزرگانہ شان اب کہاں۔ حق تو یہ ہے کہ جامعہ میں ۱۵ برس قبل چھوڑ چکا تھا مگر جب بھی گیا ڈاکٹر صاحب نے اسی سلوک اور تعلق کا مظاہرہ کیا جو دوران تعلیم میں محسوس کرتا تھا۔

اب عجب طرفہ تماشا ہے کہ ڈاکٹر صاحب جرمی سے ڈگری تو لائے تھے فلسفے میں مگر جامعہ کالج میں وہ استاذ تھے اردو کے۔ چونکہ علمی مشغولیت زیادہ تھی اس لئے تعلیمی میدان میں وہ زیادہ وقت صرف نہ کپاتے تھے۔ یہ اردو ادب کے لئے اچھا ہی ہوا کہ انہوں نے اس زبان کو اپنے وقیع مضامین اور کتابوں سے مالا مال کر دیا۔

آخر میں ایک واقعہ لکھنا ضروری ہے کہ جب ڈاکٹر صاحب نے آخری اداریہ اسلام اور عصر جدید کا لکھا تو اس میں حالی کی یہ رباعی پیش کی:

دھونے کی ہے اے ریفارمر جا بقی

کپڑے پر ہے جب تلک دھبّا بقی

دھو شوق سے کپڑے کو پر اتانا نہ رگڑ
وہا رہے باقی کپڑے پہ نہ کپڑا باقی

تو میں نے ڈاکٹر صاحب کو لکھا کہ اُس رہائی کے بارے میں ڈاکٹر گیان چند جین نے لکھا ہے کہ یہ دراصل اودھ بیچ کے پھٹکوں کی تخلیق ہے جس میں حلی کے اصلاحی مقاصد پر طر کیا گیا ہے جین صاحب نے ایک مقالہ میں جو سب رس میں چھپا تھا اس خیال کا اظہار کیا تھا۔ ڈاکٹر صاحب کا جواب آیا کہ یہ رہائی تو میں نے دیوان حلی سے نقل کی ہے اعتراض سے قبل تحقیق ضروری ہے۔ مجھے اس پر شرمندگی ہوئی۔

ڈاکٹر صاحب کی شخصیت کے بے شمار پہلو ہیں وہ زندگی اور اس کے مسائل سے دلچسپی لیتے تھے اور انہوں نے آزارہ کر بلکہ جامعہ کلج سے ۶۶ برس عمر ہونے پر ریٹائر ہو کر علمی خدمت جم کر کی اور آخر تک اسی راہ پر گامزن رہے۔

ان کا لباس بھی بہت سادہ تھا اکثر کرتا اور پانچجامہ پہنتے جلسوں میں شیریانی میں لمبوس نظر آتے۔ مزاج میں انکساری اور غلوں تھا۔ شان و شوکت کا کہیں نام نہیں۔ پوری عمر ایک ہی دھن میں گزاری۔ مرحبا ایسی زندگی پر کہ علم و ادب اور اسلام کی راہ میں صرف ہوئی آخر میں اس شعر پر مضمون ختم کرتا ہوں جو اکبر نے عمر آخر میں سرسید کے بارے میں کہا تھا کہ :

واہ رے سید پاکیزہ مگر کیا کہنا

یہ دماغ یہ حکیمانہ نظر کیا کہنا۔

حواشی

- ۱۔ اسلام پور عصر جلیلیج کا شمار ۱۹۷۹ء میں ۹۸۔
- ۲۔ اب خوشی کی بات ہے کہ ان دونوں رسالوں کو ڈاکٹر واکر حسین انشی ٹیٹ نے اپنا لیا ہے اور جنوری ۱۹۷۹ء کا شمار اسی ادارے سے شائع ہوا ہے۔

علماء اصول کے نزدیک کافر کی اقسام اور ان کی روایات کا مقام

علماء اصول کا اس امر پر اجماع ہے کہ سنت اسلامی شریعت کے ماخذ میں سے دوسرا ماخذ ہے جب کہ پہلا ماخذ قرآن مجید ہے۔ سنت کی نزاکت اور اہمیت کو مد نظر رکھتے ہوئے علماء اصول نے اس کے قبول کرنے کے لیے چند شرائط عائد کی ہیں، ان میں کچھ کا تعلق اس کے مضمون سے، بعض کا تعلق اس کے موضوع سے اور چند کا تعلق اس کے راویوں و فیو سے ہے۔

راویوں سے متعلقہ شرائط الفاظ میں اختلاف کے باوجود عمومی طور پر چار بیان کی جاتی ہیں، جو یہ ہیں۔

۱۔ اسلام ۲۔ بلوغت ۳۔ ضبط ۴۔ عدالت

گویا کہ سنت جسے، اصول فقہ میں خبر بھی کہا جاتا ہے، کے قبول کرنے کے لیے مسلمان ہونا ایک بنیادی اور لازمی شرط ہے، علماء اصول نے جہاں ایک راوی کے اسلام کو جانچنے کے طریقے بیان کئے ہیں وہیں انہوں نے اس امر کو بھی واضح کیا ہے کہ اگر کوئی روایت کسی غیر مسلم یعنی کافر سے مروی ہو تو اس کا مقام کیا ہو گا کیا وہ قبول کی جائے گی یا رد

کی جائے گی اور اگر قبیل کی جائے تو اس کے دلائل کیا ہوں گے اور رد کرنے کی وجوہات کیا ہوں گی اور یہی اس مضمون کا موضوع ہے، جس کی تفصیلات آئندہ صفحات میں سمیٹنے کی کوشش کی گئی ہے۔

لفظ ”کافر“ کا باب ”ک“ ف“ ر“ ہے جس کا باب ”عما“ نصر“ ينصر“ سے ہوتا ہے۔ اس سے قائل کے وزن پر لفظ کافر آتا ہے جس کی جمع کفار یا کفرو آتی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

(وَلَوْ أَنَّكَ هُمُ الْكَافِرَةُ الْفَجَرَةُ)

لغوی طور پر یہ لفظ ایمان کی ضد ہے ابن منظور افریقی نے اس کے معنی اس طرح بیان کئے ہیں۔

”الکفر“ نقیض الایمان۔ وقال بعض اهل العلم الکفر علی اربعة اشياء: کفر انکار بان لا یعرف الله اصلاً ولا یعترف به، وکفر جحود، وکفر معاندة، وکفر نفاق“

کفر ایمان کی ضد ہے اور بعض اہل علم کے نزدیک کفر چار طرح سے ہو سکتا ہے۔
۱۔ کفر انکار یعنی اللہ تعالیٰ کو جاننا اور نہ اس کا اعتراف کرنا، اور کفر جحود، کفر معاندہ اور کفر نفاق۔

پھر کفر کے ان اقسام کی تشریح میں وہ رقم طراز ہیں کہ کفر انکار سے مراد ایسا کفر ہے جس میں انسان اللہ تعالیٰ کا دل اور زبان دونوں ذریعوں سے انکار کرے اور اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا اور اک بھی نہ کرے۔

کفر محو انکار کی وہ قسم ہے جس میں کسی کا دل اس امر کا اقرار کرے کہ اللہ تعالیٰ ہے لیکن وہ زبان سے اس کا انکار کرے جیسے ابلیس کا کفر ہے۔

کفر معاندہ سے مراد ایسی حالت ہے جس میں کوئی مخلوق دل سے بھی اللہ تعالیٰ کو مانے اور زبان سے اس کا اقرار کرے لیکن حسد یا بغوت کی وجہ سے اللہ تعالیٰ پر ایمان

نے لے آئے جیسے ابو جہل نے کفر کیا تھا۔

کفر خلق ایسی حالت ہے جس میں زبان تو اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار کر رہی ہو مگر دل انکار کر رہا ہو اور دل میں اس کے وجود کا اعتقاد نہ ہو۔

اصطلاح میں کفر سے مراد نبی آخر الزماں محمد ﷺ پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے اتارا گیا دین، اسلام کا انکار کرنا ہے جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔
”وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا“

”اور تمہارے لیے اسلام کو تمہارے دین کی حیثیت سے قبول کر لیا۔“

اور اس انکار کی حقیقت کو یہ آیت واضح کرتی ہے۔
”وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا“

اور جس نے اللہ اور اس کے ملائکہ اور اس کی کتابوں اور اس کے رسولوں اور روز آخرت سے کفر کیا وہ گمراہی میں بھٹک کر بہت دور نکل گیا۔

علماء اصول نے روایت حدیث کے میدان میں کافر کی روایت کا ذکر کرتے ہوئے کفار کو دو اقسام میں تقسیم کیا ہے۔ پہلی قسم میں وہ لوگ داخل ہیں جن کا تعلق ملت اسلامیہ سے نہیں ہے جیسے یودی، نصرانی، مجوسی، ہندو وغیرہ۔ اور دوسری قسم ان فرقوں سے متعلق ہے جس کا تعلق ملت اسلامیہ سے ہے لیکن ان پر علماء نے ان کے خود ساختہ عقائد کی وجہ سے کفر کا فتویٰ لگایا ہو۔ جیسے خوارج میں سے ایک فرقہ ”مجاروہ“ جس کا بانی عبدالکریم بن عجرد تھا، کا عقیدہ ہے کہ سورہ یوسف قرآن مجید میں نہیں ہے، اسی طرح ان کے بعض فرقے مسلمانوں کے خون کو مباح اور ان کے مال کو مال غنیمت سمجھتے تھے۔ اس قسم کے تمام فرقوں پر علماء نے متفقہ طور پر کفر کا فتویٰ لگایا تھا۔

خوارج کے علاوہ معتزلہ میں سے ان کے چند فرقہ جن میں نظامیہ اور ہشامیہ بہت اہم ہیں کافر تھے۔ انہیں کی مانند فرقہ کرامیہ کے متعدد لوگ اللہ تعالیٰ کو جسم اور جوہر

خیال کرتے ہیں اور اس کے ٹھہرنے کی جگہ کا یقین رکھتے ہیں تو ان کو بھی علماء نے ان کے ان غلط عقائد کی وجہ سے کافر شمار کیا ہے۔

اہل تشیع میں سے بھی بعض فرقے جو باطلیہ کہلاتے ہیں جن میں سبائیہ، یمنیہ، خطابیہ جو الہام کو حجت تصور کرتے ہیں، اور ازلیہ بہت اہم ہیں۔ علماء کے نزدیک اپنے باطنی عقائد کی وجہ سے کافر گردانے جاتے ہیں۔

گویا کہ یہ وہ فرقے ہیں جو اللہ تعالیٰ کو بھی مانتے ہیں، محمد ﷺ پر بھی ایمان رکھتے ہیں ہمارے قبلہ یعنی خانہ کعبہ کی طرف منہ کر کے عبادت کی رسوم بھی بجالاتے ہیں لیکن عقائد میں غلو کی وجہ سے علماء نے متفقہ طور پر ان پر کفر کے فتوے لگائے ہوئے ہیں۔ اس لیے علماء اصول نے کفار کی ان دو اقسام کے لیے مختلف الفاظ استعمال کئے ہیں مثلاً بعض کافر اہل الملتہ اور کافر غیر اہل الملتہ سے انہیں موسوم کرتے ہیں یعنی پہلی قسم کے وہ کافر ہیں جن کا ملت اسلامیہ سے کوئی تعلق نہیں بلکہ وہ ”الکفر ملتہ واحده“ کے زمرہ میں ہیں اور دوسری قسم وہ ہے جن کا تعلق ملت اسلامیہ سے ہے۔ اور چند انہیں کافر اہل القبۃ اور کافر غیر اہل القبۃ کا نام دیتے ہیں یعنی ایک قسم وہ ہے جو بیت اللہ کو اپنا قبلہ ہی تصور نہیں کرتی اور دوسری قسم بیت اللہ کو اپنا قبلہ تصور کرتی ہے اور اس کی طرف یا اس میں آکر اپنی عبادت بھی بجالاتے ہیں۔ کچھ ان کو کافر الموافق اور کافر المختلف لکھتے ہیں اس سے مراد ایسا کافر جو ہمارے دین سے اتفاق کرتا ہو یا وہ جو دین کے مختلف ہو۔

اس طرح علماء اصول کے نزدیک کفار کی دو اقسام میں سے ایک وہ کفار ہیں جنہیں عمومی زبان میں غیر مسلم کہا جاتا ہے اور دوسرے وہ ہیں جن کو مسلمان کافر کہا جاسکتا ہے جیسے سورہ یوسف میں اللہ تعالیٰ نے مومن مشرک کی اصطلاح استعمال کی ہے۔

”وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ“

ان میں سے اکثر اللہ کو مانتے ہیں مگر اس طرح کے اس کے ساتھ دوسروں کو

شرک ٹھہراتے ہیں۔

علماء اصول سے روایت حدیث کے ضمن میں روای کی دو حالتوں کا ذکر کیا ہے پہلی حالت تحمل ہے اور دوسری حالت ”اداء“ پہلی حالت میں روای، اگر خبر کا تعلق قول سے ہو تو اس کو سنتا ہے اور اگر وہ فعلی یا تقریری ہو تو اسے دیکھتا ہے۔ دوسری حالت میں وہ اس خبر کو کسی کے سامنے بیان کرتا ہے۔ تمام علماء اس امر پر متفق ہیں کہ روای کی یہ شرط کہ وہ مسلمان ہو حالت تحمل کے لیے نہیں ہے اور صرف حالت اداء میں ہے۔^۸

ان کی رائے میں تحمل حدیث کے لئے یہ صفت کافی ہے کہ راوی تمیز کر سکتا ہو اور اس کی عقل پر بھروسہ کیا جاسکے اور کافر کی عقل میں ظاہری طور پر کوئی نقصان نہیں اور تمیز کا مادہ بھی اس میں موجود ہے، اس لئے اگر وہ حالت کفر میں حدیث سن کر اسے حالت ایمان میں بیان کرے تو اسے قبول کیا جائے گا بشرطیکہ وہ راوی حدیث کے مزید شرائط بھی پوری کر رہا ہو۔

اسی وجہ سے تمام علماء اصول نے حضرت جبیر بن مطعم کی وہ روایت قبول کی جس میں انہوں نے رسول اکرم ﷺ کو مغرب کی نماز میں سورہ طور کی تلاوت کرتے ہوئے سنا، حالانکہ وہ اس وقت کافر تھے اور بدر کے قیدیوں میں شامل تھے۔^۹ اور اس کے بارے میں خود حضرت جبیر نے فرمایا کہ وہ پہلا موقع تھا کہ میرے دل میں ایمان کے احساس نے کوٹ لی جیسے کہ وارد ہے۔

”عن جبیر بن مطعم أنه أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم في فداء بدر وما أسلم يومئذ فدخلت المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي المغرب فقرأ بالطور فكانما صدع عن قلبي حين سمعت القرآن“^۹

جبیر بن مطعم سے مروی ہے کہ وہ بدر کے قیدی کی صورت میں رسول اکرم ﷺ

کے پاس لائے گئے اور وہ اس وقت تک غیر مسلم تھے۔ جب وہ مسجد میں داخل ہوئے تو رسول اللہ ﷺ مغرب کی نماز پڑھ رہے تھے اور اس میں سورہ طور تلاوت فرما رہے تھے تو قرآن مجید سن کر پہلی مرتبہ میرے دل میں ایمان کا احساس جاگا۔

اس لیے اگر کوئی شخص کفر کی حالت میں کسی خبر کو محفوظ کر کے اسے اسلام لانے کے بعد بیان کرتا ہے تو اس خبر کو اس کے ساتھ کفر کی وجہ سے رد نہیں کیا جائے گا چاہے اس کا تعلق کافر کی پہلی قسم غیر مسلم یا دوسری قسم مسلم کافر سے ہو۔

کافر کی روایت

تمام مسلمان اس امر پر متفق ہیں کہ پہلے قسم کے کافر یعنی غیر مسلم کی روایت قبول نہیں کی جائے گی کیوں کہ وہ ہمارے دین کے بارے میں متہم ہے، بلاشبہ امام ابو حنیفہؒ ان کی شہادت ایک دوسرے کے حق میں قبول کرتے ہیں، لیکن ان کی روایت قبول نہ کرنے کے بارے میں وہ بھی متفق ہیں اور اس کی کچھ وجوہات ہیں۔

۱۔ دین کے معاملات میں کافر کی روایت چاہے وہ اپنے دین میں عادل ہی کیوں نہ ہو، قبول نہ کرنے پر اجماع ہو چکا ہے۔

۲۔ ہم فاسق کی گواہی کو قبول نہیں کرتے کیوں کہ قرآن مجید میں وارد ہے
(اِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْا-الایہ) ۲۰

”اے ایمان والو! اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو تحقیق کر لیا کرو۔ یہ بات حقیقت ہے کہ کفر فتنہ کی سب سے عظیم قسم ہے اور کافر کی روایت کو فاسق کی روایت پر قیاس کرتے ہوئے بدرجہ اولیٰ رد کر دینا چاہیے۔ اس لیے غیر مسلم کی روایت قطعاً قبول نہیں کی جائے گی اور ان کفار میں یسود، نصاریٰ اور ہر وہ شخص شامل ہے جو ہمارے دین پر ایمان نہیں رکھتا۔“

۳۔ اس کی تیسری وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ شریعت کا سارا مدار انہیں روایات

پر ہے اور کافر کی دین دشمنی ایک مسلم امر ہے کیوں کہ وہ دین میں ایسی باتیں داخل کرے گا جو اس میں نہیں ہیں۔ اور اس طریقہ سے دین کو ختم کرنے یا اس میں نقص اور اس کی تزییل کرنے کی کوشش کرنے گا۔ اسی سبب سے کافر پر جھوٹ کی تصمت ثابت ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس کی شہادت مسلمان کے لیے قبول نہیں کی جاتی کیوں کہ اکثر دشمنی یا محبت جھوٹ بولنے کا باعث بنتے ہیں اور کفار کی دشمنی کو قرآن مجید نے اس طرح واضح کیا ہے۔

(قَدْ بَدَلْتُ الْبَغْضَاءُ مِنْ اَهْوَاهِهِمْ وَمَا تَخْفَى صُدُورُهُمْ اَكْبَرُ)
 بعض تو ان کے منوں سے ظاہر ہوا پڑتا ہے اور جو کچھ وہ دل میں چھپائے ہوئے ہیں وہ اور بھی بڑھ کر ہے۔ اس کی مثال باپ کی گواہی کی طرح ہے جو بیٹے کے حق میں قبول نہیں کی جاتی کیونکہ شفقت پداری جھوٹ بولنے پر آمادہ کر سکتی ہے اور اس تصمت کی وجہ سے وہ قاتل رد ہے۔

بعض علماء کے نزدیک روایت حدیث کا معاملہ تو شہادت سے بھی زیادہ اہم ہے اس لیے اس میں اس سے زیادہ احتیاط کی ضرورت ہے۔ اور کفار کی اسلام دشمنی اور جھوٹ اس بات سے واضح طور پر ظاہر ہوتی ہے کہ ان کفار میں سے یہودی اور عیسائیوں کی کتابوں میں رسول اکرم ﷺ کی مبعوث ہونے کی خبر دی گئی اور آپ کی تمام خصوصیات ان میں بیان ہوئی اور ان تمام اہل کتاب سے آپ پر ایمان لانے کا عند لیا گیا لیکن انہوں نے آپ کی بعثت کے بعد یہ تمام واقعات چھپا لیے اور اہل کتاب کے علاوہ دوسرے کفار پر بھی آپ کے دین کی حقانیت واضح تھی جس طرح کلام پاک میں وارد ہے۔

”یَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ اِبْنَاهُمْ“

”وہ اس کو ایسا پہچانتے ہیں جیسا اپنی اولاد کو پہچانتے ہیں۔“

لیکن تمام کفار نے آپ کی بھرپور مخالفت کی اور آپ کی تحریک کو ہر موقع پر نقصان پہنچانے کی کوشش کی اور آج تک یہ کوششیں جاری ہیں۔ اس لیے

دینی امور میں ان کی روایت قطعاً قبول نہیں کی جائے گی۔^{۲۵}

بعض علماء نے تو کافر کی روایت کے بارے میں اس سے بھی شدید موقف اختیار کیا ہے اور ان کے نزدیک کافر کی اس واضح دین دشمنی کو دیکھتے ہوئے دین کے متعلق اس کی کسی خبر پر بھی اعتبار نہیں کیا جاسکتا حتیٰ کہ سب سے قبلہ 'اوقات نماز' جگہ یا پانی کی پاکیزگی اور وقت حور و انظار کے بارے میں بھی کافر کی خبر پر اعتبار نہیں ہو سکتا کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ۔ الْآيَةُ“^{۲۶}

اور مزید فرمایا: ”لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ۔ الْآيَةُ“^{۲۷}

اور کفار کی اس دین دشمنی کی وجہ سے آپ نے بھی امت کو متنبہ فرمایا کہ

”لَا تَسْتَضِيئُوا نِجَارَ الْمُشْرِكِينَ“

”مشرکین کی آگ سے روشنی حاصل نہ کرو۔“

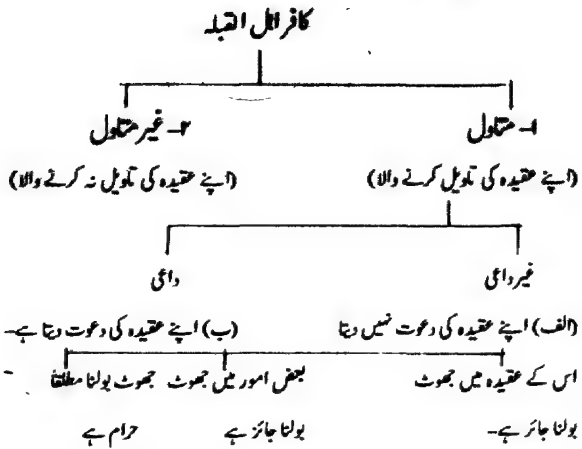
اس لیے ان علماء کرام کی رائے میں دینی امور میں کافر کی کسی خبر پر بھی اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔^{۲۸}

کافر اہل قبلہ کی روایت کے بارے میں علماء کے مابین کافی اختلاف پایا جاتا ہے اور اس مسئلہ میں ان کی متعدد آراء ہیں۔ بعض علماء کے نزدیک جن میں اشاعرہ بہت اہم ہیں۔ اگر اس قسم کے کافر کے مسلک میں جھوٹ قطعاً حرام ہے تو اس کی روایت قبول کی جائے گی چاہے اس کے کفر پر علماء متفق ہی کیوں نہ ہوں جیسے بد خشی لکھتے ہیں

”فَنَقْبَلُ رَوَايَةَ الْكَافِرِ الْمُوَافِقِ كَالْمُحْسِمَةِ عِنْدَ الْأَشَاعِرَةِ وَنَحْوِهِمْ لَنُاعْتَقِدُوا حُرْمَةَ الْكُذْبِ“^{۲۹}

اشاعرہ اور ان کے ہم خیال علماء کے نزدیک اگر کافر موافق جھوٹ کی حرمت کے قائل ہوں تو ان کی روایت قبول کی جائے گی جس طرح وہ فرقہ جو اللہ تعالیٰ کی تجسیم کے قائل ہیں۔ لیکن جمہور علماء نے کفار اہل قبلہ کو چند اقسام میں تقسیم کیا ہے، جس کی

تفصیل درج ذیل نقشہ سے واضح ہوگی۔



اس نقشہ کی تفصیل کچھ اس طرح سے ہے کہ یہ دوسری قسم کے کافر کو علماء نے پہلے دو اقسام میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے وہ لوگ ہیں جو اپنے کافرانہ عقائد کی کوئی تکویل نہیں کرتے بلکہ ان کو واضح طور پر مانتے ہیں، جیسے سورہ یوسف کے قرآن مجید میں شامل نہ ہونے والے کا یہ کہنا کہ، 'یہ سورہ قرآن کا حصہ ہی نہیں، اپنے کفر کی تکویل نہ کرنا ہے لیکن اگر اس کا یہ عقیدہ ہو کہ قرآن مجید میں اس قسم کے عشق و محبت کے قصہ نہیں آسکتے اس لیے ہم اس سورہ کی تلاوت تو کرتے ہیں لیکن اس سے کوئی حکم یا درس عبرت حاصل نہیں کرتے، اور اس انداز میں وہ اس سورہ کی نفی کرے، تو یہ اپنے کفر کی تکویل ہے۔

کافر غیر متکول کی روایت کے عدم قبولیت پر علماء کا اتفاق ہے کیوں کہ اس کے واضح عقیدہ نے اسے اسلام سے خارج کر دیا اور جس شخص کا کھل کر قرآن رسالت یا آخرت پر ایمان نہ رہا اس کا دین ختم ہو گیا اور وہ کافر اہل اللہ میں سے بھی نہ رہا۔ اس لئے دین کے معاملات میں اس کی خبر قبول نہیں کی جائے گی۔ کیوں کہ جو شخص عقائد

کے میدان میں کسی واضح اور روشن دلیل کے بغیر جھوٹ گھڑ سکتا ہے اس سے اس امر کی توقع مٹ نہیں کہ وہ بقیہ دین کے میدان میں جھوٹی روایات داخل کر دے اس لیے اس قسم کے کافر کی روایت رو کی جائے گی لیکن علماء کی یہ رائے ہے کہ اسے کفار کی پہلی قسم میں بھی شمار نہیں کیا جائے گا۔^{۴۱}

اور اگر وہ کافر اپنے عقیدہ کی کوئی تاویل کرتا ہے جیسے اہل تشیع میں سے بعض فرقے اپنے امام کو خدائی اختیار کا حامل تصور کرتے ہیں لیکن اس کی کچھ تاویل کرتے ہیں تو اس کے بارے میں دیکھا جائے گا کہ کیا وہ اپنے مذہب کے لوگوں کو دعوت بھی دیتا ہے یا اپنے متکول عقائد کو صرف اپنے تک محدود رکھتا ہے۔ اگر وہ اپنے عقیدہ کا داعی ہے تو اس کی روایات بھی کافر غیر متکول کی مانند قبول نہیں کی جائیں گی کیوں کہ اس امر کا قوی امکان ہے کہ وہ اپنے عقائد کی دعوت دیتے ہوئے اس کے حق میں روایات گھڑ لے جیسے حدیث میں وارد ہے۔

حبیبک الششعی یعمی و یصم

تجھے کسی شے کی محبت اندھا اور گونگا بنا دیتی ہے۔

اس لیے دین کے میدان میں اس کی روایات غیر معتبر شمار ہوں گی۔ اور اگر وہ کافر متکول غیر داعی ہے یعنی لوگوں کو اپنے عقائد کی دعوت نہیں دیتا بلکہ ان عقائد کی تاویل کر کے انہیں اپنے حد تک محدود رکھتا ہے تو اس کے بارے میں ابتدائی سطح پر دو آراء ہیں۔ ابن قدامہ اور اس سوچ کے حامل بعض علماء کی رائے میں اس کی روایت بھی قبول نہیں کی جائے گی۔ ان کے نزدیک تمام کافر چاہے وہ یہودی ہوں یا نصرانی اپنے کفر کی تاویل کرتے ہیں اور واضح طور پر اپنے کو کافر نہیں کہتے بلکہ یہ تمام بھی خود کو اللہ کے محبوب سمجھتے ہوئے اپنے موجودہ عقائد کی کچھ نہ کچھ تاویل کر کے اس پر قائم رہتے ہیں اور روایت حدیث کا منصب بہت اہم ہے اس کے لیے ایک واضح صحیح العقیدہ مسلمان کے علاوہ کسی اور کی روایت قبول نہیں کی جائے گی۔^{۴۲}

لیکن کافر متکول جو اپنے عقائد کا داعی نہیں کے بارے میں دوسرے نقطہ نظر کے

۱۔ علماء کے مطلق اس کی روایت قبول کرنے سے قبل اس امر کا جائز لیا جائے گا کہ
 ۲۔ کے عقیدہ میں جھوٹ بولنے کے بارے میں کیا احکامات ہیں۔ اگر اس کے مذہب
 ۳۔ جھوٹ بولنا مطلقاً جائز ہو جیسے فرقہ کرامیہ، تو اس کی روایت کے موروں ہونے پر سب
 ۴۔ متفق ہیں کہ جھوٹ منکر کبیرہ اور سب سے بڑا فسق ہے۔ اس لیے اس کی
 ۵۔ روایت روکی جائے گی۔^{۲۵}

اگر اس کے عقیدہ میں جھوٹ بولنا بعض مہملات میں جائز اور بعض میں ناجائز ہو
 ۶۔ لے اہل تشیع میں سے امامیہ فرقہ تفرقہ کا عقیدہ رکھتے ہیں اور اسی طرح بعض لوگ
 ۷۔ اپنے عقیدہ کے حمایت میں، لوگوں کو اللہ کی اطاعت کی طرف راغب کرنے کے لیے یا
 ۸۔ میں اللہ سے خوف دلانے کے لیے اس قسم کے مہملات میں جھوٹ بولنا جائز تصور
 ۹۔ کرتے ہیں تو اس قسم کے لوگوں کی روایات ان خاص امور کے بارے میں موروں تصور
 ۱۰۔ لیں گی۔^{۲۶}

۱۱۔ اور اگر اس کے عقیدہ میں جھوٹ بولنا قطعاً ناجائز ہے تو اس بارے میں علماء کرام
 ۱۲۔ درجیان چار آراء متداول ہیں۔

۱۳۔ پہلی رائے جمہور علماء کی ہے جن میں امام غزالی، ترمذی، قاضی عبدالبار
 ۱۴۔ وقاضی ابوبکر، ابن حلیہ وغیرہ شامل ہیں ان کی رائے میں اس کی روایت موروں
 ۱۵۔ تصور ہوگی اور وہ اس کی روایت کو فاسق اور کافر مطلق پر قیاس کرتے ہیں کہیں
 ۱۶۔ کہ اس میں فسق اور کفر دونوں جمع ہیں اور جب مسلمان فاسق کی روایت موروں
 ۱۷۔ ہے تو اس کی بدرجہ اولیٰ ہوگی۔^{۲۷} علاوہ ازیں دین کی بنیاد انہیں روایات پر ہے
 ۱۸۔ جیسے ابن سیرین نے کہا کہ سنتیں تمہارا دین ہیں لہذا تم جس سے دین لو اس
 ۱۹۔ کے کردار کو جانچو۔^{۲۸} اور جس شخص کے عقائد غلط پرستی ہیں تو اس کی روایت
 ۲۰۔ رد کرنے کے لیے صرف یہی ایک عیب کافی ہے چاہے وہ اپنے تئیں جھوٹ
 ۲۱۔ بولنے کو حرام تصور کرے یا حلال۔ گویا کہ کسی عقلی عقیدہ شخص کی روایات پر
 ۲۲۔ دین کے احکامات کا اجراء کرنا اس کو دھمکنے کے مترادف ہوگا اس لیے

دینی امور میں ان کی روایات قطعاً مرود تصور ہوں گی اور ان کے نزدیک اس قسم کے کافر کی روایت رد کرنے پر امت کا اجماع ہے۔^{۳۹}

→ اس نقطہ نظر کے برعکس قاضی بینلوی، ابوالحسن بصری اور حبیبہ میں سے امام احمد بن حنبل اور بعض علماء اصول کی رائے میں اگر اس کے مذہب میں جھوٹ قطعاً حرام ہے تو اس کی روایت قبول کی جائے گی۔ کیوں کہ روایت کو مشکوک کرنے والا عیب راوی کا جھوٹ ہے اور جب کوئی شخص جھوٹ کو حرام تصور کرے تو اس کا عقیدہ اس کو رسول اکرم ﷺ پر بھی جھوٹ بولنے سے روکے گا اور اس وجہ سے اس روای میں سچائی کا پہلو رائج ہو جاتا ہے اور مزید وہ ہمارے قبلہ کو مانے اور اس ملت اسلامیہ سے بھی اس کا تعلق ہو تو اس میں عدالت اور اسلام دونوں خصوصیات موجود ہیں اور جہاں تک اس کے عقلی عقیدہ کا تعلق ہے تو اس میں بھی وہ متبادل ہے اور اس کی دعوت بھی لوگوں کو نہیں دیتا اس لیے اس قسم کے لوگوں کی روایات قبول کی جائیں گی اور جہاں تک جمہور کا یہ دعویٰ ہے کہ ان کی روایات کے عدم قبولیت پر علماء کا اجماع ہے، غلط ہے۔ کیوں کہ سلف صالحین میں سے امام احمد نے فرقہ مرجیہ اور قدریہ سے حدیث روایت کرنے کی اجازت دی تھی حالانکہ ان پر اس دور میں علماء نے کفر کا فتویٰ لگایا تھا۔ اسی طرح امام احمد ابو سعید العونی الجعفی کی روایات کی قدر کرتے تھے اور یہ بھی کہتے تھے کہ مرجیہ سے بھی روایات لے لیا کرو اور فرقہ قدریہ کے وہ لوگ جو اس مذہب کے داعی نہ ہوں ان کی روایات بھی لکھ لیا کرو۔^{۴۰}

اسی طرح ابوالحسن بصری کی رائے میں ائمہ محدثین مثلاً امام بخاری، امام مسلم وغیرہ نے بھی بعض ایسے معتزلہ سے حدیث قبول کی ہے جن پر علماء اہل سنت نے کفر کے فتویٰ لگائے تھے مثلاً حسن، قتادہ، عمرو وغیرہ لیکن ان محدثین نے ان کے عقائد اور مذہب کے بارے میں جانتے ہوئے ان

کی روایات قبول کی ہیں اور اپنی کتب میں شامل کی ہیں۔

منیہ میں سے طوبی اور اس رائے کے حاملین علماء اصول کی رائے میں بھی اس قسم کے کافر کی خبر کو قبول کیا جائے گا۔ کیوں کہ علماء اصول اور ائمہ محدثین نے اس قسم کے بے شمار راویوں کی حدیثیں قبول کی ہیں مثلاً عباد بن یعقوب الرواحی کی روایت قبول کی گئی ہے حالانکہ ابن حبان کی رائے میں وہ مشہور رافضی تھا اور حضرت عثمان کو گالیاں دیتا تھا اور وہ علی شیعہ تھا اور اپنے عقائد کی لوگوں کو دعوت دیتا تھا۔ اسی طرح جریر بن عثمان کی روایات کو قبول کیا گیا ہے حالانکہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بغض رکھتا تھا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا۔

”لَا يُحِبُّكَ إِلَّا بِمُؤْمِنٍ وَلَا يَبْغُضُكَ إِلَّا مَافِقٌ“

”مومن آپ سے محبت کریں گے اور منافق آپ سے بغض رکھیں گے اس لیے ان کی روایات قبول کی جائیں گی۔“

ان علماء کے نزدیک جمہور کی یہ دلیل کہ کافر غیر متاؤل جس کے عقیدہ میں جھوٹ قطعاً حرام ہے، پر یہ اعتراض کہ اس میں فسق اور کفر دونوں جمع ہو گئے ہیں قرین قیاس نہیں کیوں کہ اس قسم کا کافر فسق سے نا آشنا ہے اور اپنے مذہب پر قائم رہتے ہوئے جھوٹ سے اجتناب کرتا اور خدا خوفی کو اپنا وطیرہ بناتا ہے۔ اس لیے اسے فاسق پر قیاس کرنا مناسب نہیں کیوں کہ فاسق خدا کی حدوں کو جانتے بوجھے ہوئے توڑتا ہے اور فواحش میں مبتلا ہوتا ہے۔ اور اسے کافر الخالف پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں کیوں کہ وہ ملت اسلامیہ سے خارج ہے اور دونوں سے معاملات برتنے میں بھی ہم فرق کرتے ہیں مثلاً کافر مطلق مسلمانوں کے قبرستان میں دفن نہیں ہو سکتا، مگر یہ صورت حال اس قسم کے کافر کے ساتھ نہیں، اس لیے ان کی روایات قبول کی جائیں گی۔

تیسرے نقطہ نظر کے مطابق ایسے شخص کی روایت کے بارے میں احتیاط

کا دامن تھامے رکھنا چاہیے اور اس کی وہ روایت جو اس کے کافرانہ عقیدہ کے بارے میں ہوں قبول نہ کی جائیں اور باقی تمام روایات قبول کی جائیں۔^{۳۷}

۳۷۔ چوتھے اور آخری رائے کے حامل علماء کے نزدیک اگر محدث اپنے فن کا ماہر ہے یعنی علم حدیث پڑھتے پڑھاتے وہ اس قدر ماہر ہو چکا ہے کہ یہ علم اس کے گوشت اور ہڈیوں میں رچ بس گیا ہے تو اسے اس بات کا اختیار ہے کہ اس قسم کے راوی کی حدیث کو ہر طرح سے جانچے اور اگر وہ اس کے معیار پر پوری اترے تو قبول کرے ورنہ رد کر دے۔ گویا کہ اس نقطہ نظر کے حامل علماء اس قسم کے کافر کی روایت کے قبول و رد کرنے کا معیار محدث کی رائے کو تصور کرتے ہیں۔^{۳۸}

یہ مختلف علماء کی کافر اہل الملتہ کے بارے میں آراء کا خلاصہ ہے۔ ان تمام آراء کے مطالعہ سے پہلے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ علماء اصول نے علم حدیث میں محدثین سے بھی زیادہ دقیق بحثیں بیان کیں ہیں اور اس سے اس امر کو تقویت ملتی ہے کہ حدیث یا خبر صرف محدثین کا سرمایہ نہیں بلکہ اصل میں فن حدیث کے بانی علماء اصول ہیں۔ دوسری حقیقت یہ بھی عیاں ہے کہ روایت کے قبول کے معاملے میں جتنی احتیاط برتی جائے وہ بہتر ہے۔ اس لیے کافر متاثر جو جھوٹ کو حرام تصور کرے، کی روایت کو بھی قبول کرنے میں احتیاط کا دامن ہاتھ سے نہیں چھوڑنا چاہیے۔

پھر علماء اصول نے ان تمام مباحث کے بعد راوی میں شرط اسلام کی تحقیق کا طریقہ بھی واضح کیا ہے جو یہ ہے۔

راوی میں شرط اسلام کی تحقیق کے طریقہ

علماء کے نزدیک راوی میں اسلام و ایمان کی تحقیق دو طریقوں سے ممکن ہے پہلا 'ہری طریقہ' اور دوسرا سوال و جواب کا طریقہ۔ ظاہری طریقہ سے مراد یہ ہے کہ راوی

کے ظاہری اعمال کو دیکھ کر اس سے کوئی سوال پوچھے بغیر اس کے اسلام کا فیصلہ کر لیتا۔ مثلاً ایک شخص مسلمان معاشرو میں پیدا ہوا ہے، نماز، روزہ، اور زکوٰۃ کا پابند ہے، اسلام کے بنیادی عقائد کی شہادت دیتا ہے تو بعض علماء کی رائے میں اس کے اسلام کی تحقیق کے لیے کسی قسم کے سوال و جواب کی ضرورت نہیں کیوں کہ اس کا ظاہر اور اس کا باطن اس کے اسلام کی تصدیق کر رہا ہے۔ جیسے حدیث میں وارد ہے۔

”اَلَا رَاَيْتُمُ الرَّجُلَ يَعْتَادُ الْجَمَاعَةَ فَاشْهَدُوْا لَهُ بِالْاِيْمَانِ“ ۵۰

اگر تم کسی شخص کو نماز پابناعت پڑھنے کا علوی پاؤ تو اس کے ایمان کی شہادت

دو۔

اور دوسری حدیث ہے کہ :

”مَنْ صَلَّيْ صَلاَتًا وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا وَاکْلَ ذُبِيحَتِنَا فَاشْهَدُوْا لَهُ بِالْاِيْمَانِ“ ۵۱

”جو ہماری طرح اور ہمارے قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھے اور ہمارا ذبیحہ کھائے اس کے ایمان کی شہادت دو۔“ اور بعض علماء کی رائے میں اس قسم کے راوی سے بھی سوال و جواب کرنا اور اسلامی عقائد کے بارے میں استفسار ضروری ہے حتیٰ کہ اگر لڑکی جو ان ہو جائے تو اس سے اسلامی عقائد کے بارے میں سوال کیا جائے گا اور اگر وہ ان سوالات کے جواب نہ دے سکے تو اس کے خلوٰۃ سے جس کے ساتھ اس کا بچپن میں ہی نکاح ہو گیا تھا جدا کر دیا جائے گا کیوں کہ اسلامی عقائد سے عدم واقفیت اور سوالات کا جواب نہ دینا اس کو مرتد بناتا ہے۔“ ۵۲ اور اگر راوی کے اسلام کے بارے میں کوئی خبر نہیں تو پھر دوسرے طریقہ کے مطابق اس سے اس کے اسلام کے بارے میں پوچھا جائے گا کیوں کہ اس کا حکم قرآن مجید میں وارد ہے۔

(فَاِذَا جَاءَ كُمُ الْمُؤْمِنَاتُ مِهَاحِرَاتٍ فَاِمْتَحُنُوْهُنَّ) ۵۳

جب تمہارے پاس مومن عورتیں ہجرت کر کے آئیں تو ان کی جانچ پڑتال کر لیا

کرو۔

اور سنت سے بھی یہ بات ثابت ہے کہ رسول اکرم ﷺ بھی مجہول الحال سے پہلے اسلامی عقائد کے بارے میں سوال پوچھتے اور پھر اس کی خبر قبول فرماتے تھے۔ مثلاً آپ نے اس اعرابی سے جو ہلال رمضان کی خبر لایا تھا، پوچھا تھا کہ کیا تو اس بات کی شہادت دیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی الہ نہیں اور محمد ﷺ اس کے رسول ہیں؟ تو اس نے جب اثبات میں جواب دیا تو آپ نے اس کی خبر قبول فرمائی اور روزے کا حکم دیا۔ اور ایسے ہی آپ نے ایک لونڈی کو آزاد کرنے سے پہلے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ کدھر ہے؟ تو اس نے آسمان کی طرف اشارہ کیا، پھر آپ نے پوچھا میں کون ہوں؟ تو اس نے جواب دیا کہ آپ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں تو آپ نے مالک سے کہا کہ اسے آزاد کر دو یہ مومن ہے۔ اس لیے بعض علماء کے نزدیک ہر روای سے اس کے اسلام کے بارے میں سوال کیا جانا ضروری ہے۔

مجموعی طور پر اگر روای اس کا اقرار کرے کہ رسول اکرم ﷺ جو لائے ہیں وہ حق ہے اور اللہ تعالیٰ اپنی تمام صفات کے ساتھ قدیم ہے، ثابت ہے اور حق ہے تو اس کو مومن و مسلم سمجھا جائے گا، اس کے اسلام کی تصدیق کی جائے گی اور اس کی روایت اگر وہ بقیہ مطلوبہ شرائط پوری کر رہی ہو تو قبول کی جائے گی۔ (واللہ اعلم بالصواب)

حواله جات

- ١- آدمي سيف الدين- الاحكام في اصول الاحكام- مصر مطبعه الطارف
١٣٣٢هـ، ج٢، ص ٣٠
- ٢- ابن نجار الفتوى- شرح الكوكب المبير- تحقيق وكتور عمر الزحلي وغيره- كة
كرمر- مركز البحث العلمى كلية الشريعة والدراسات الاسلاميه
الكتاب الخامس، ج٢، ص ٣٢٩
- ٣- الجبس ٣٢
- ٤- ابن منظور افرقي- لسان العرب (تحقيق على شيرى)
- ٥- كتاب الكاف- باب الرء بشرح لفظ (كفر)
- ٦- المائدة- ٣
- ٧- النساء ٣٦
- ٨- رازى فخرالدين، اعتقادات فرق المسلمين والمشركيين- قاهره-
مكتبة النهضة المصريه، ١٣٥٦هـ، ص ٣٨
- ٩- ايضا
- ١٠- عبدالمطلى بحر العلوم- فوائح الرحموت شرح مسلم الثبوت، قم
مشورات الرضى، ص ٤٠٠- ج٢، ص ٣٠
- ١١- رازى- اعتقادات فرق المسلمين، ص ٥٩- ٦٠
- ١٢- ايضا
- ١٣- سكي تاج الدين، الابهاج فى شرح المنهاج، بيروت، دارالكتب العلميه
١٩٨٨هـ، ج٢، ص ٣٣، نلاحظ فرامى- عبدالمطلى بحر العلوم، فوائح الرحموت

- ج ٢، ص ١٣٣
- ١٣- بدخشى محمد بن الحسن، شرح البدهشى شرح المنهاج الوصول، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ، ص ٣٣٥
- ١٤- يوسف ١٠٦
- ١٥- ابن نجار، شرح الكوكب المنير، ج ٢، ص ٢٨٣
- ١٦- عبد العلى بحر العلوم، فواتح الرحموت، ج ٢، ص ١٣٩
- ١٧- أيضا
- ١٨- احمد بن حنبل، امام، مسند احمد بن حنبل، كة كرمه، دار الباز للمشر .
- ١٩- والتوريع، ١٣٩٨هـ، ج ٣، ص ٨٢
- ٢٠- الحجرات ٦٠
- ٢١- غزالي امام ابى حامد محمد بن محمد المستفى من علم الاصول، مصر، المكتبة التجارية، ١٣٥٦هـ، ج ١، ص ١٠٠
- ٢٢- آل عمران- ١١٨
- ٢٣- نفى حافظ الدين ابى البركات- كسف الاسرار شرح على المصار-
- لبنان- دار الكتب العلمية- ١٤٠٦هـ، ج ٢، ص ٣٤
- ٢٤- البقرة- ١٣٦
- ٢٥- سرفى شمس الائمة- اصول السرحسى (تحقيق ابو الوفاء) قاهره، مطابق
- دار الكتب العربى- ١٩٤٢ء، ج ١، ص ٣٣٦
- ٢٦- الممتحنه ١٣
- ٢٧- الممتحنه ١
- ٢٨- مسند احمد بن حنبل، ج ٣، ص ٩٩
- ٢٩- طوفى نجم الدين، شرح مختصر الروضة، بيروت، مؤسسة الرساله
- ١٩٨٨ء، ج ٢، ص ١٣٩

- ٣٠- بدخشى 'شرح البدخيشى' ج ٢، ص ٣٣٣
- ٣١- عبد العلى 'بحر العلوم' فواتح الرحموت ج ٢ ص ٣٠- نیز ملاحظه فرمائیں ابن قدامہ 'روضة الناظر وجنة المناظر' قاہرہ 'المطبعة السلفية' ١٣٣٩ھ
- ٥١ ص
- ٣٢- ہندی 'حام الدين- كنز العمال' بیروت 'الموسسة الرسالنة' ١٣٥٥ھ
- صدت نمبر ٣٣١٣
- ٣٣- طوقی 'شرح مختصر الروضة' ج ٢، ص ٣٩
- ٣٣- ابن قدامہ 'روضة الناظر' ص ٥١
- ٣٥- تکی 'الابہاج' ج ٢، ص ٣١٣ نیز ملاحظه فرمائیں- عبد العلى 'بحر العلوم'- فواتح الرحموت ج ٢، ص ٣٠
- ٣٦- تکی 'الابہاج'- ج ٢، ص ٣١٣
- ٣٧- بدخشى 'شرح البدخيشى'- ج ٢، ص ٣٣٤
- ٣٨- عبد العلى 'بحر العلوم' فواتح الرحموت ج ٢، ص ٣٠
- ٣٩- تکی 'الابہاج'- ج ٢، ص ٣١٣
- ٣٠- طوقی- شرح مختصر الروضة ج ٢، ص ٣٩
- ٣١- بصری 'ابوالحسن- المعتمد فی اصول الفقه' بیروت، دارالکتب العلمیہ
- ١٣٥٠٣ھ ج ٢، ص ١٣٥
- ٣٢- عبد العلى 'بحر العلوم'- فواتح الرحموت ج ٢، ص ٣٠
- ٣٣- مسند احمد بن حنبل- ج ١، ص ٨٣
- ٣٣- طوقی 'شرح مختصر الروضة' ج ٢، ص ٣٩
- ٣٥- بدخشى 'شرح بدخيشى' ج ٢، ص ٣٣٤
- ٣٦- ایضاً ج ٢، ص ٣٣٥
- ٣٧- طوقی 'شرح مختصر الروضة'- ج ٢، ص ٣٩

- ۳۸- ایضاً۔
- ۳۹- عبدالعزیز بخاری، کشف الاسرار شرح اصول البزدوی، مکتبہ المصنوع- ۱۳۰۷ھ- ج ۲، ص ۷۲۰
- ۵۰- ابن ماجہ بس ابن ماجہ- کتاب المساجد- باب لروم المساجد وانتظار الصلاة
- ۵۱- بخاری امام- صحیح البخاری، کتاب الصلاة، باب فصل استفعال القلب
- ۵۲- سرخی- اصول السر حسی، ج ۱، ص ۳۵۲
- ۵۳- الممنحنہ- ۱۰
- ۵۴- ترمذی امام- جامع ترمذی- ابواب الصوم- باب ما جاء الصوم بالشهادة
- ۵۵- شافعی امام محمد بن ادريس- کتاب الرساله (تحقیق احمد محمد شاكر) مکتبہ معظفی البابي الحلبي- ۱۳۵۸ھ، ص ۷۵
- ۵۶- بزدوی فخر الاسلام، اصول البزدوی، کراچی، نور محمد کتب خانہ، س- ا- د- ن، ص ۱۷۷
- ۵۷- سرخی- اصول السر حسی- ج ۱، ص ۳۵۳

بیان ملکیت اسلام اور عصر جدید اور دیگر تفصیلات یہ مطابق فارم نمبر ۴ قاعدہ نمبر ۸

- ۱۔ مقام اشاعت: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز جامعہ
ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵۔
 - ۲۔ وقفہ اشاعت: سہ ماہی
 - ۳۔ پرنٹر و پبلشر: صفحہ مہدی
قومیت: ہندوستانی
 - پتا: عابد ولا، جامعہ نگر نئی دہلی ۲۵۔۱۱۰۰
 - ۵۔ ایڈیٹر: عماد الحسن آزاد فاروقی
قومیت: ہندوستانی
 - پتا: اعزازی ڈاکٹر کٹر، ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک
اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵۔۱۱۰۰
 - ۶۔ ملکیت: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز
جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۲۵۔۱۱۰۰
- میں صفحہ مہدی اعلان کرتی ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے
علم و یقین کے مطابق درست ہیں۔
صفحہ مہدی
دستخط پرنٹر و پبلشر

اسلام

اور

عصر جدید

(سہ ماہی)

مدیر
عماد الحسن آزاد فاروقی

ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ ، جامعہ نگر ، نئی دہلی۔ ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید

سہ ماہی

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

شمارہ : ۳

جولائی ۱۹۹۷ء

جلد : ۲۹

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لیے ساٹھ روپے فی شمارہ پندرہ روپے
پاکستان اور بنگلہ دیش کے لیے اسی روپے فی شمارہ بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لئے دس امریکی ڈالریا اس کے مساوی رقم
(غیر ملکوں کا محصول اس کے علاوہ ہوگا)

حیاتی رکنیت : ۵۰۰ روپے

غیر ممالک سے ۱۵۰ ڈالر

مطبوعہ
لبرٹی آرٹ پریس، دریا خنج، نئی دہلی

مطابع اور ماشر
ڈاکٹر صفیر احمدی

بنی مدیر ڈاکٹر سید عابد حسین مرحوم

مجلس ادارت

مفت جزل محمد احمد ذکی (صدر)

پروفیسر مشیر الحسن	پروفیسر مجیب رضوی
جناب سید حامد	پروفیسر سید مقبول احمد
پروفیسر سلیمان صدیقی	پروفیسر محمود الحق
پروفیسر سید جمال الدین	پروفیسر شعیب اعظمی

مدیر

عماد الحسن آزاد فاروقی

معاونین:

محمد عبدالہادی ، ابوذر خیری

سرکولیشن انچارج

عطاء الرحمن صدیقی

مشاورتی بورڈ

پروفیسر چارلس ایڈمس	میگل یونیورسٹی (کینیڈا)
پروفیسر انا ماریا شمل	ہارورڈ یونیورسٹی (امریکہ)
پروفیسر ایلساندر روبوزانی	روم یونیورسٹی (اطلی)
پروفیسر حفیظ ملک	ویگیو اینیورسٹی (امریکہ)

فہرست مضامین

۱	لوار یہ	عماد الحسن آزاد قاری	۵
۲	ابن علی اور صوفیائے کرام	سید حسین نصر (ترجمہ) پروفیسر عبدالعزیز عثمانی	۹
۳	ذوالقرنین یا کوروش	ڈاکٹر یاسمنی پاریزی (ترجمہ) پروفیسر شعیب اعظمی	۷۵
۴	انسانی اعضاء کی پیوند کاری	چودھری خالد ندیم	۸۹

اداریہ

معروضیت یا objectivity عصر جدید کے علمی میدان فکر کی ایک نمایاں خصوصیت بلکہ اساطیرہ کنیاز قرار پائی ہے۔ خالص سائنس اور حیاتیاتی کے دائرے سے قطع نظر، کہ وہاں تو مطالعہ کا موضوع ہی بدیہی طور پر انسانی جذبات و احساسات سے الگ اپنا ایک خارجی وجود رکھتا ہے، مطالعہ اور تحقیق کے دوسرے میدان بھی معروضی نقطہ نظر کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ چنانچہ سماجی علوم (Social Sciences) ہوں یا انسانیات (Humanities)، ادب ہو یا تنقید، حتیٰ کہ مذہب عالم اور معتقدات انسانی کا مطالعہ بھی معروضی انداز فکر کے بغیر علمی اعتبار سے بار آور اور قابل قدر نہیں سمجھا جاتا۔ معروضیت یا Objectivity سے ہماری مراد اس طرز فکر سے ہے جسکے تحت انسان کسی بھی موضوع یا مسئلے کو اپنی ذاتی ترجیحات اور تصورات سے علیحدہ کر کے ایک وسیع دائرہ میں تسلیم شدہ معیار کے مطابق پرکھتا اور پیش کرتا ہے۔ اس اعتبار سے یہ ذہنی رویہ ہر گز کسی بھی دور اور دنیا کے کسی بھی علاقے میں علمی تحقیق یا فکر و نظر میں نمایاں پیش رفت کا لازمی عنصر رہا ہے۔ قدیم یونان کی علمی ترقیات ہوں یا بازنطینی عہد کے شام اور مصر کے قلعیدہ مکتب فکر، ٹیپت دور کے ہندوستان میں علم ہیئت اور آیوروید کی تحقیقات ہوں

یا قدیم چین میں کونف فو زی (Confucius) کی اخلاقی تعلیمات اور سساجن کی عظیم مدینہ منیبہ جی (دیوان موزن عظیم)، اور تو اور خود اسلامی مدینہ کے کلاسیکی دور کی علمی اور سائنسی تحقیقات کو بھی اگر سامنے رکھا جائے تو ان سبھی میں معروفیت یعنی ذاتی تصہات سے لو پر اٹھ کر تلاش حق اور عدل و انصاف کے مسئلہ معیاروں کی بنیاد پر فکر و تحقیق کی کوشش ملے گی۔ چنانچہ شری ستانی کی کتاب العلل والیحل، ابن حزم کی الفصل فی الحلل اور المیردنی کی کتاب الہند، ایک مثال کے طور پر پیش کی جاسکتی ہیں۔ باوجود اسکے کہ ان کتابوں میں ان کے مصنفین کے اپنے عقیدہ سے الگ دوسرے فرقوں اور مذاہب کے عقائد کو بیان کیا گیا ہے اور اس اعتبار سے یہ اس زمانے کو دیکھتے ہوئے ایک بڑک موضوع تھا، لیکن پھر بھی ان میں غیر جانبداری اور معروفیت کو برتتے ہوئے دیگر فرقوں اور مذاہب کے عقائد اور رسومات کو اسی طرح پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے جیسا کہ ان کی پیروی کرنے والے مانتے ہیں، خولہ مصنف کے اپنے ذاتی مسلک کے مطابق وہ عقیدہ حق ہو یا باطل۔ اور اس اعتبار سے غالباً یہ رویہ عدل و انصاف سے قریب تر سمجھا جائے گا کہ چونکہ ان مصنفین کا مقصد دیگر فرقوں اور مذاہب کے عقائد (کما ہی) بیان کرنا تھا تو اس سلسلے میں انھوں نے کمال دیانتداری سے سعی کی اور نہ تو اپنے مذہب اور مسلک کو بہتر رنگ میں پیش کرنے کے لئے دیگر مذاہب کو مسخ کیا، اور نہ ہی انکے سلسلے میں غیر ذمہ دارانہ رویہ اختیار کرتے ہوئے نئی سنائی غیر تحقیق شدہ باتوں پر استغاک، بلکہ کوشش کر کے ان مصنفین نے دوسرے مذاہب اور مسلکوں کا ان کے اپنے ماننے والوں کی کتابوں سے مطالعہ کر کے پھر ان کو پیش کیا۔ چنانچہ

المیرونی نے اس دور کے ہندوستانی مذاہب پر لکھنے کے لئے تقریباً ۱۲ سال ہندوستان میں قیام کیا اور یہاں سسکرت زبان سیکھ کر ہندوؤں کی مقدس کتابوں کا خود انکی اصل زبان میں مطالعہ کر کے کتاب الہند لکھی۔ یہ صورت حال ہمیں اُس دور کی اسلامی دنیا اور دوسری تہذیبوں میں علمی ترقی کے لحاظ سے ممتاز ادوار میں، علاوہ سائنس اور صحابوئی کے بھی دیگر مضامین مثلاً تاریخ، فلسفہ، ادب، تنقید، سیاسیات اور سماجیات وغیرہ میں نظر آتی ہے۔ یعنی یہ کہ محققین اور مصنفین نہ صرف حقائق کی تلاش میں انتہائی سعی کرتے ہیں بلکہ انکو پیش کرنے میں اپنے ذاتی رجحانات کو الگ رکھنے پر بھی قادر نظر آتے ہیں۔ اگر دیکھا جائے تو یہ رویہ کسی حد تک قرآنی آیات یا یہاں لَذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ . . . الخ (سورۃ النساء، آیت ۱۳۵) اور . . . وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَتَاؤُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ . . . الخ (سورۃ المائدہ، آیت ۸) کے مطابق سمجھا جاسکتا ہے، جہاں ہر معاملے میں، حتیٰ کہ دشمنوں کے ساتھ بھی، عدل اور انصاف کو اختیار کرنے کی تاکید کی گئی ہے خواہ اس میں اپنے ذاتی رجحانات اور تہمتوں کو پس پشت ہی کیوں نہ ڈالنا پڑے۔

بعض لوگوں کے خیال میں ہر شخص فطری طور پر تمام معاملات کو اپنے مخصوص نقطہ نظر سے دیکھنے پر مجبور ہے۔ اور اس لحاظ سے مکمل معروضیت محض ایک خیالی تصور ہے جو عملی دنیا میں ناممکن ہے۔ ایسے لوگوں کے خیال میں اس طرح کی غیر جانبداری صرف دعویٰ ہی کی حد تک پائی جاسکتی ہے ورنہ جو لوگ اس غیر جانبداری کا دعویٰ کرتے ہیں وہ بھی اسی طرح اپنی آراء کے سلسلے میں متشدد اور تنگ نظر ہوتے

ہیں جیسے کہ اُن کے وہ مخالفین جن کو وہ الزام دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس قول میں ایک حد تک صداقت موجود ہے اور شاید مکمل معروضیت یا غیر جانبداری کا حصول واقعی ایک بہت مشکل امر ہو۔ لیکن اس کے باوجود ہم یہ کہنا چاہیں گے کہ کیا اگر ایک طرف ایک ایسا رویہ ہو جہاں عدل اور انصاف کے تقاضوں کے تحت معروضیت اور غیر جانبداری کا اہتمام رکھنے کی پوری کوشش کی گئی ہو لیکن نادانستہ اور فطری طور پر ذاتی رجحانات و میلانات کا عکس شامل ہو گیا ہو، اور دوسری طرف ایک ایسا رویہ ہو جہاں نہ صرف تمام دلائل اور شواہد کو تاویل اور تشریح کے ذریعہ پہلے سے طے شدہ آراء اور مسلمات کے تابع کیا جائے، بلکہ اپنے موقف اور مقصد کی تائید کے لئے اپنی تحقیقات میں تلاش اور سعی کو بھی صرف انہیں شواہد تک محدود رکھا جائے جو اپنے پہلے سے اختیار کردہ موقف کی تائید میں ہوں، تو کیا ان دونوں رویوں میں کوئی فرق نہیں کیا جاسکتا۔ ہمارے خیال سے ان دونوں رویوں میں فرق کیا جاسکتا ہے۔ اور مکمل غیر جانبداری اور معروضیت کے ایک بہت مشکل، بلکہ شاید ناممکن امر ہوتے ہوئے بھی، رویوں کا یہ اختلاف، جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا، علمی تلاش و تحقیق کے معیار میں غیر معمولی فرق ڈال سکتا ہے۔

عماد الحسن آزاد فاروقی

سید حسین نصر

ترجمہ: نذیر الدین مینائی

ابن عربی اور صوفیائے کرام

صوفی روایت:

تصوف تکمیل روحانیت، تزکیہ نفس اور حصول معرفت کا طریقہ ہے۔ اس حیثیت سے تصوف اسلامی مذہبیت اور دین کا ایک لاینفک پہلو ہے۔ یہ دراصل اس مذہبیت کی روح اور اس کا اندرونی یا باطنی رخ ہے۔ اس مسلک کو یہ نام بہت بعد کے دور میں دیا گیا۔ اور (اگرچہ یہ کہا جاتا ہے کہ) اس کے کچھ اصول نوفلاطونی تصورات اور علوم باطنی کے نظریات سے اخذ کئے گئے ہیں۔ لیکن تصوف کی حقیقت، اس کے بنیادی اصول اور طریقے کا تعلق اسلامی وحی و تنزیل کی ابتدا ہی سے ہے۔ اور یہ نہ صرف اسلام کی روح بلکہ اس کی ظاہری شکل سے بھی بہت گہرائی کے ساتھ گتھے ہوئے ہیں۔ جن کی ترجمانی قرآن کرتا ہے جو اس کا ٹھوس اور واضح پیکر ہے۔ جو شخص تصوف اختیار کرتا ہے اور اس کے طریقہ کے مطابق اپنی زندگی گزارتا ہے اس کے نزدیک حضرت محمد رسول اللہ ﷺ پہلے صوفی کامل تھے۔ اور ان کے بعد اسلامی باطنیت کے بہترین ترجمان حضرت علی ابن ابی طالب کرم اللہ وجہہ تھے۔

سید حسین نصر، ڈپارٹمنٹ آف اسلامک اسٹڈیز، یونیورسٹی آف واشنگٹن۔ (امریکہ)

(ترجمہ) پروفیسر نذیر الدین مینائی، ۲۸۔ ڈاکٹر مگر، نئی دہلی۔ ۱۰۰۴۵

رسول اللہؐ کے وقت میں جب کہ 'کہنا چاہئے' جنت کے دروازے کھلے ہوئے تھے، روحانی زندگی کی شدت اور وحی و تنزیل کے سرچشمہ سے اس کا قُرب روایت کو شریعت اور طریقت دو علاحدہ حصوں میں تقسیم کرنے کی اجازت نہیں دیتا تھا۔ مہارت کے اعتبار سے یہ دونوں اجزائے ترکیبی ابتدائی سے معرض وجود میں تھے۔ ساری روایت پہلے پہل پچھلے ہوئے لہوے کے مانند سیال کیفیت میں تھی اور جب تک امتداد زمانہ اور دنیا کے ناقص و فاسد حالات نے اس کو "مٹھنڈا" اور ٹھوس نہ کر دیا اس وقت تک یہ متحد ہو کر اپنے مختلف عناصر میں الگ الگ تقسیم نہیں ہوئی۔ اس لئے ہم دیکھتے ہیں کہ اس کے وجود کی پہلی دو صدیوں میں نہ تو کوئی متعین عدول قانون تھا اور نہ کوئی واضح اور منظم صوفی سلسلہ تھا۔ جب کہ روایت استہلالی تو تھا اور مضبوط تھی جیسا کہ اس کی سرعت توسیع اور قوت انجذاب سے ثابت ہے۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ تیسری صدی ہجری یا نویں صدی عیسوی میں فقہ کے مختلف دستوں یا شریعت کی تدوین ہوئی اور اس کے ساتھ ہی ملت اسلامی میں تصوف ایک واضح عنصر کی حیثیت سے ظاہر ہوا۔ صوفی برادر یوں نے اس کے نظریات اور طریقوں کی تبلیغ و اشاعت شروع کی۔ ہر برادری ایک رہنما کی قیادت میں تھی اور اکثر اسی کے نام سے منسوب ہوئی۔ وحی کے ابتدائی دور میں جو جذبہ فضا میں تھا اور "ہر جگہ" تھا وہ مختلف سلسلوں میں استوار ہوتا گیا تاکہ وہ ایک زندہ روحانی روایت کی حیثیت سے جاری رہ سکے۔ بعد کے صوفیاء نے ایسا کوئی عمل اختیار نہیں کیا جو رسول اللہؐ اور ان کے صحابیوں نے نہ کیا ہو۔ ان صحابیوں میں خصوصاً ایسے صحابی جیسے حضرت علیؓ حضرت ابو بکرؓ حضرت ابو ذرؓ حضرت سلمانؓ حضرت بلالؓ اور دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تھے جنہیں رسول اللہؐ سے "خصوصی ہدایات ملتی تھیں۔" رسول اللہؐ خصوصاً رمضان میں "آبوی سے دور غار حرا جیسے سنگین مقلات پر یا مسجد نبوی میں خلوت نشین ہوا کرتے تھے۔ اس قسم کے خلوتوں میں وہ "ذکر" کیا کرتے تھے اور اپنے صحابیوں سے فرمایا کرتے تھے کہ وہ اللہ کو یاد کریں اور اس کے نام کا ذکر خلوت اور جلوت میں کرتے رہیں۔

رسول اللہؐ کے انہیں اعمال اور انہیں اقوال کی بنیاد پر صوفیوں نے اپنے طریقہ اور عمل کو قائم کیا جو آج تک جاری ہے۔ ان لوگوں نے اپنے کو رسول اللہؐ کی تعلیمات کا پر جوش اور سرگرم پیرو سمجھا۔ اور اپنی زندگی کے ہر لمحہ میں ان کی ذاتی زندگی کا اتباع کیا۔ اسی لئے ہم تیسری / نویں صدی میں ایک بڑے صوفی کی زبان سے یہ سنتے ہیں کہ (صوف کے) تمام راستے ہر ایک پر بند ہیں سوائے اس کے جو رسول اللہؐ کے نقش قدم پر چلتا ہے۔“ اسی لئے صوف رسول اللہؐ کی تعلیمات کا داعی پلو ہے جس نے دوسری / آٹھویں اور تیسری / نویں صدی تک پہنچتے پہنچتے بتدریج ایک واضح شکل اختیار کر لی۔ اور اسی دوران اس کا نام بھی صوف ہو گیا کہ جس نام سے اس وقت سے آج تک اسلام کا یہ باطنی پلو جانا جاتا ہے۔

یہ کہنا مناسب نہیں کہ صوف کی کوئی باقصد تاریخ ہے۔ اس لئے کہ صوف کی اس کے جوہر کے لحاظ سے کوئی تاریخ نہیں ہے۔ لیکن چونکہ ہر عہد میں صوف نے اپنے اصولوں کو ایک ایسی زبان میں پیش کیا ہے جو اس عہد کے تمام ذہنی اور نفسیاتی حالات کے مطابق تھی اور چونکہ صدیوں کے اس سفر میں اس کی تشریح اور تعبیر کے بہت سے دستان بیدار ہو گئے جو کہ مختلف طرح کے لوگوں کی ”ضرورتوں“ پر مبنی تھے اس لئے بجائے تاریخ کے یہ کہنا تو ممکن ہو سکتا ہے کہ ہر عہد کی صوفی روایت کی نمایاں خصوصیات تھیں۔ سب سے پہلے ابتدائی زمانہ کے تارکین دنیا، قرآن کے قاریوں اور احادیث کے راویوں کا ذکر کیا جاسکتا ہے جنہوں نے رسول خداؐ کی تعلیمات کو صحابیوں کے معا بعد آنے والی نسل کے لئے زندہ رکھا۔ ان میں سے بہت سے صحابی اسلام کے ابتدائی اولیا اور بزرگمان دین تھے۔ پہلی دو اسلامی صدیوں کی نہایت اہم شخصیتوں میں حسن البصری کی شخصیت بہت اہم تھی۔ جن کی طویل زندگی (۱۸۰ / ۳۳۳ء سے ۲۴۸ء) نے مسلمانوں کی تین نسلوں کو پیغمبر اسلامؐ کے زمانے سے جوڑا تھا۔ پہلی دو صدیوں میں شیعہ اماموں کی بھی بے حد اہمیت ہے۔ ان میں سے پہلے آٹھ اماموں نے خصوصاً صوف کے ابتدائی دور میں نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ شیعہ مذہب میں حج بنیادی طور

پر 'علی کرم اللہ وجہہ' کا اسلام ہے اور جو پیغمبر اسلام کی روحانی اور دنیوی جانشینی کے لئے علی کرم اللہ وجہہ کا حامی ہے اور جس میں علی کرم اللہ وجہہ اور ان کی اولادیں شامل ہیں، امام نور نبوی کے حامل ہیں اور رسول اللہ کے باطنی ترجمان ہیں۔ ان میں سے بہت سے وہ ہیں جنہوں نے ان صوفی سلسلوں کی تشکیل میں حصہ لیا جو سنیوں میں قائم ہوئے۔ اور جن کی ان روحانی سلسلوں میں نمایاں حیثیت ہے۔ تقریباً سب ہی صوفی سلسلے اپنی اصل وابتدا پہلے شیعہ امام حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے قائم کرتے ہیں۔ بہت سے بعد کے صوفیاء مختلف اماموں کے مرید تھے جن میں چھٹے امام جعفر الصادق (۸۸/۷۴) اور آٹھویں امام علی الرضا (تقریباً ۳۸/۶۵ - ۲۰۳/۸۸) زیادہ اہم ہیں۔ اس کے علاوہ کئی اماموں نے اپنے پیچھے اسلامی علم باطنی سے متعلق نہایت نفیس اور قابل تعریف تصنیفات چھوڑی ہیں۔ جن میں پہلے امام کی نجد البلاغہ اور چوتھے امام زین العابدین کی صحیفۃ الجلوۃ قابل ذکر ہیں۔

تیسری صدی میں بہت سی مشہور صوفی شخصیتوں کا ظہور ہوا جن کے فصیح اور اثر انگیز اقوال باقی اور زندہ رہے اور صوفیوں کی آئندہ نسل کی روح میں ان کی بازگشت سائی دیتی رہی۔ اس صدی کی معروف و مشہور شخصیتوں میں مصر کے حضرت ذوالنونؒ، بغداد کے الحاتمیؒ، حضرت ابراہیم ابن ادریسؒ، جنہوں نے گوتم بدھ کی طرح روحانی چیزوں کا علم حاصل کرنے کی غرض سے شامی زندگی ترک کر دی، خراسان کے بایزید البسطامیؒ جن کے شطیحات کے زمرے میں شامل اقوال اور مکاشفات نے جو وصل باللہ کے ان کے تجربے پر مبنی تھے، انہیں تصوف کے نظریاتی پہلو کا ممتاز ترجمان اور نمائندہ بنادیا۔

تیسری / نویں صدی کے اختتام کے قریب ہم دیکھتے ہیں کہ بغداد کے صوفی داستان کی سربراہی حضرت جعید کرتے ہیں جن کے گرد حضرت نورؒ اور شمسؒ جیسی شخصیتیں جمع ہو گئی تھیں جن سے شہید تصوف طالع وابستہ تھے۔ یہ عظیم صوفی مغربی دنیا میں بے حد معروف ہیں۔ ان کو متعارف کرانے کا سہرا میسکون کے سر ہے جس نے ان کے متعلق کئی تحقیقی مقالے لکھے۔ منصور طالع اسلامی روایت کے اندر کئی طرح

سے حضرت عیسیٰ مسیحؑ کے روحانی پہلو کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اور بتول مسکون ان کا روحانی تجربہ کئی معنوں میں حضرت عیسیٰؑ کے مصائب صلیب سے مماثل ہے۔ طالع کا یہ وظیفہ تھا کہ وہ باطنی احوال کے راز پہلے سورت کو عوام الناس کے سامنے واضح کرتے تھے اور اس طرح وہ تصوف کے اندر کی روحانی زندگی کی حقیقتوں کے باطنی ملت اسلامی کے ضمیر کے لئے ایک شاہد تھے۔ طالعؑ نے کچھ خوبصورت عربی اشعار اپنے پیچھے چھوڑے ہیں۔ ان کے کئی فقرے ہیں جو تصوف کے افق پر مسلسل حاوی ہیں۔ ان کا انا الحق (میں حق ہوں) کا نعرہ اس امر کا دائمی گواہ ہے کہ تصوف لازمی طور پر علم روحانی یا علم باطنی ہے۔ اور بلا آخر جب دینی کا پردہ اٹھ جاتا ہے تو ہمارے اندر جو خدا ہے (هو الباطن) وہ "انا الحق" پکار اٹھتا ہے۔

چوتھی/گیارہویں صدی کے دور ان جب اسلامی علوم و فنون اور سائنس اپنے عروج پر پہنچ چکے تھے۔ تو اسی کے ساتھ صوفی روایت نے ضخیم نثری تصنیفات کو اپنا ذریعہ اظہار بنایا۔ ایک نیا ذریعہ اظہار فارسی شاعری کے توسط سے بھی ملا اور آئندہ تصوف کے اظہار کا یہی خاص ذریعہ رہا۔ اس صدی میں تصوف پر ایسی کلاسیکی کتابیں لکھی گئیں جیسے ابونصر السراج کی کتاب اللمع کاابزی کی کتاب التصرف جویری کی کشف المحجوب فارسی نثر میں تصوف کی پہلی تصنیف ابو طالب المکی کی قوت القلوب اور سرکۃ الازارۃ رسالۃ القشیرہ۔ یہ سب تصنیفات آج تک ماہرین تصوف کے زیر مطالعہ ہیں خصوصاً آخری تصنیف جو تصوف کے عملی پہلو پر ایک نامحکمہ تصنیف ہے بہت کثرت اور وسعت کے ساتھ پڑھی جاتی ہے۔ ابتدائی زمانہ کے صوفیوں کے خوبصورت فقرے وجد آفریں اقوال اور حکیمانہ جامع کلمات کو جمع کیا گیا اور تصوف کے طریقہ پر چلنے کے قواعد اور شرائط بیان کئے گئے۔

اسی صدی میں فارسی میں پہلی صوفیانہ رباعی ابو سعید ابن ابوالخیرؒ نے لکھی۔ یہ ابن سینا کے معاصر تھے۔ اہم ترین صوفی مصنفوں میں ایک خواجہ عبداللہ انصاریؒ تھے جن کی منازل السائرین بہت مقبول ہوئی۔ اور اس پر گزشتہ صدیوں میں بہت سی

تفسیریں اور شرحیں لکھی گئیں۔ انہوں نے کئی اہم رسالے فارسی میں لکھے۔ ان کی مناجات اس زبان کی مشہور کلاسیکی ادبیات میں سے ہے۔ یوں عربی کے علاوہ فارسی بھی صوفی نظریات اور اصولوں کا بڑا ذریعہ اظہار ہو گئی۔ جس سے آئندہ سنائی، عطار، بے مثل رومی، شبسری، سعدی اور حافظ کے لئے زمین ہموار ہو گئی۔ حافظ کے یہاں صوفی شاعری کا کیا گرانہ استعمال اپنے عروج پر پہنچ گیا ان خوش بیان شعراء کے وسیلہ سے تصوف کے نظریات دنیائے اسلام کے مشرقی حصہ — ایران، وسط ایشیا، ہندوستان اور بلوا اور سائترہ میں پہنچے اور ان کی تشریح کی گئی۔ ان تعنیفات میں سے کچھ کے ترجموں کی وجہ سے اہل یورپ میں سے گوتے اور ہرڈر جیسے لوگ تصوف کی طرف متوجہ ہوئے۔

اسی صدی میں فلسفہ، وحیات اور فقہ سے تصوف کا کچھ ربط ضبط بھی اور اختلاف بھی شروع ہوا۔ ہمیں معلوم ہے کہ ارسطو طالیمی فلسفیوں میں سے افضل ترین فلسفی ابن سینا تصوف کے کچھ عناصر کی طرف مائل ہوئے جیسے کہ ان کے ہم عصر ابو حیان التوحیدی بھی۔ اسی طرح اخوان الصفاء کے رسائل جب علوم (سائنس) کے بارے میں کچھ اظہار خیال کرتے ہیں تو وہ اور تصوف کے بعض نظریات میں کچھ مماثلتیں نظر آتی ہیں۔ یہی صورت جاہلیہ تحریروں کے مجموعہ کی ہے جو جابر ابن حیان سے منسوب ہیں۔ جو ایک صوفی تھے اور وہ اس ضخیم مجموعہ میں سے بہت سی تصنیفوں کے واقعی مصنف تھے لیکن کچھ صوفیوں کے رجحانات اس کے برعکس بھی ملتے ہیں۔ یعنی انہوں نے ان نظریات علم کائنات کو اختیار کیا جو ابن سینا، اخوان الصفاء اور دوسروں کی تحریروں میں ملتے ہیں۔ ان نظریات کو انہوں نے اپنے مابعد الطبیعیاتی تاثر میں سمولیا۔ اس سلسلے میں اندلسی صوفی ابن سرخ خصوصاً دلچسپی کا باعث ہیں کہ جن کے نظریات علم کائنات ابن عربی کے نظریات سے پہلے مضر عام پر آگئے ابن عربی نے ان کی تعلیمات سے کافی استفادہ کیا۔^{۱۴}

علاء وحیات اور فقہاء دونوں میں اس کی مخالفت بھی ہوئی۔ اس اختلاف کا اثر

د احساس پانچویں صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی میں زیادہ شدت سے ہوا کیونکہ بلوچیوں کے تسلط اور غلبہ اور نئی یونور سیٹیوں (وائش جھبوں) کے قیام نے گذشتہ صدی کے کم منظم اور غیر پابند ماحول میں تبدیلی پیدا کر دی تھی۔ اس پس منظر کے ساتھ ابو حامد الغزالی فقہی حلقوں میں تصوف کو ”جائز“ قرار دینے اور اسلام کے باطنی و ظاہری پہلوؤں میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی غرض سے منہ عام پر آئے۔ غزالی نے ان دونوں پہلوؤں میں سرگرمی سے حصہ لیا۔ الغزالی نے تصوف کی بعض تعلیمات کو خارجی شکل میں پیش کیا تاکہ وہ ملت اسلامی کے قلب میں رہ کر اپنی باطنی زندگی گزارنے کی آزادی حاصل کر سکیں۔ اسی طرح تصوف کی ان کی تائید اور اثبات جواز نے ملت کے مذہبی و اعلیٰ میں ان سلسلوں، ان کے نظریات، اور دستور العمل کا مقام متعین کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔ اس کے علاوہ ان کی زیادہ علم باطنی سے متعلق بعض تعینات میں جیسے مشکوٰۃ الاثر اور رسالۃ اللدنیہ میں انہوں نے تصوف کے نظریات سے کچھ اس طرح بحث کی کہ ابن عربی کی تعینات کا نقشہ پہلے ہی سے پیش کر دیا۔

الغزالی اور ابن عربی کے درمیان کئی اہم صوفی شخصیتیں ہیں جنہیں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ایران میں احمد الغزالی (زیادہ معروف ابو حامد الغزالی کے بھائی) تھے جنہوں نے عشق حقیقی پر ایک مشہور رسالہ لکھا جو سوانح العشاق کے نام سے موسوم ہے۔ اور عین التناۃ تھے انہوں نے بھی تصوف کے نظریات پر کچھ اس انداز سے بحث کی جو ابن عربی کی یاد تازہ کرتی ہے۔ جہاں تک دنیائے اسلام کے مغرب کا تعلق ہے ابن العارف کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ یہ بہت ہی مشہور کتب محاسن المجالس کے مصنف ہیں اسی طرح ابو میمان کا نام لیا جاسکتا ہے۔ یہ ابن عربی کے استوار تھے۔ جن کا ذکر ابن عربی کے تحریروں میں اکثر ملتا ہے۔ اور ابن قسیمی بھی قابل ذکر ہیں یہ جنوبی پرچھل میں انگریزوں میں مریدین کی ”خانقاہی ریاست“ کے مؤسس تھے۔ ان سے ابن عربی کے گہرے روابط تھے۔

اسلام کے مشرق کی طرف ایک بار واپس لوٹتے ہوئے ہم ابن عربی کے وقتوں

سے معاً پہلے نہ صرف سروردی دستان اشراق کے بانی کے روئے ہوتے ہیں بلکہ کئی اور انتہائی اہم صوفی سلسلوں کے بانیوں سے ملاقات ہوتی ہے۔ اسی زمرہ میں ہم احمد الرفاعیؒ جن کے نام سے رفاغیہ سلسلہ ہے، عبدالقادر الجیلانیؒ جو اسلام کے سب سے زیادہ آفاق بزرگ اور ولی ہیں جن کا سلسلہ قادریہ مراغی سے بحر الکمال کے جزائر تک پھیلا ہوا ہے اور نجم الدین الکیربنی جو گبرویہ سلسلہ کے بانی ہیں، جیسی شخصیتوں کو شامل کر سکتے ہیں جب ابن عربی تاریخ اسلام کے اسٹیج پر آئے اس وقت تک تصوف کی روایت بخوبی قائم ہو چکی تھی اور اس کے پاس مختلف سلسلوں کے وسیلہ سے روحانی نظریات اور طریقوں کو محفوظ رکھنے اور ان کی اشاعت کرنے کا ایک موثر ذریعہ مل گیا تھا۔ تصوف کے پاس فارسی اور عربی زبان میں شعری اور نثری تصنیفات کا ایک گرانمایہ وافر ورثہ بھی تھا۔ ان تصنیفات میں صوفی ولیوں کی روشنی اور بصیرتیں، ان کے تجربات اور مشاہدے محفوظ ہیں۔ ان صوفیوں کا سلسلہ ماضی میں نسل در نسل چل کر رسول اللہؐ سے جاملتا ہے۔

ابن عربی کی اہمیت

ابن عربی کے نام کے ساتھ ہم اچانک ایک مکمل اور غیر معمولی سطح کے مابعد الطبیعیاتی، کائناتی، نفسیاتی اور انسانیاتی نظریہ سے دوچار ہوتے ہیں جس سے پہلے تو یہ ظاہر ہوتا ہے گویا تصوف کی روایت کے اندر ہی ایک نقطہ نظریہ اختطاع پیدا ہو گیا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ شروع زمانے کے بعض صوفیاء جیسے حکیم ابن عربیؒ اور بایزید البسطامیؒ مابعد الطبیعیاتی مسائل سے بحث کرتے ہیں اور یہ کہ عطارؒ یا ابن مسویٰ کی تحریروں میں کائناتیاتی نظریات ملتے ہیں لیکن وہ اتنے زبردست اور تہ دار نہیں جیسے کہ ابن عربی کے یہاں ملتے ہیں۔ شروع دور کی صوفی تحریریں زیادہ تر اس طریقہ کے پیروں کی عملی رہنمائی کے لئے ہیں یا مختلف صوفیوں کے احوال وارشادات ہیں جن سے ان کے روحانی مکمل کی کیفیت ظاہر ہوئی ہے۔ ان میں مابعد الطبیعیات کی نظری بحث نہیں ہے

جسے یہ کہا جاسکے کہ وہ اس موضوع پر کلی اور مکمل بحث ہے۔ ان میں بس روشنی کی رمت سی ہے جو حقیقت کے ایک مخصوص پہلو پر روشنی ڈالتی ہے جس سے کسی مخصوص لمحے میں صوفی کو سروکار ہے۔

محی الدینؒ کے ہاتھوں تصوف کے اصول و نظریات واضح طور پر مرتب ہو گئے جو ان کے وقت تک مختلف ماہرین تصوف کے ارشادات و اقوال میں مضمرا نہ طور پر ہوا کرتے تھے۔ یوں محی الدینؒ اسلام یعنی علم باطن کے بہترین شارح بن گئے۔ ان کے توسط سے اسلام کے باطنی پہلو کا برملا اظہار ہوا اور اس کے عالم روحانی کے خدوخال کو اس طرح اجاگر کیا کہ کم از کم اس کے نظری پہلو اس قابل ہو گئے کہ کوئی کافی ذہانت والا شخص اس کے متعلق سوچ سکتا تھا۔ تاکہ اس طرح اس کی رہنمائی اس طریقہ پر ہو سکے جس میں وہ مابعد الطبیعیاتی نظریات کو ان کے عملی انداز میں سمجھ سکے۔ ابن عربی کی تحریروں میں ہمیں وحدت الوجود اور انسان کامل جیسے موضوعات سے متعلق ضابطہ ملے ہیں۔ انہیں پہلی مرتبہ یہ نام دئے گئے گو ان کی حقیقت صوفی روایت کی ابتدا ہی سے معرض وجود میں رہی تھی۔

ابن عربی کی اہمیت، اس لئے، تصوف کے نظریات کی ضابطہ سازی میں اور اسے واضح کرنے میں ہے۔ ابن عربی کا عروج نہ تو تصوف میں ترقی کی دلالت کرتا ہے جو تصوف کے زیادہ صاف اور واضح ہو جانے اور نظریاتی ہو جانے سے ہوئی اور نہ عشق الہی میں انحطاط کی جو ہمہ اوست یا وحدت الوجود کی شکل میں ہوا۔ جیسا کہ ابن عربی کے خلاف اکثر الزام لگایا جاتا ہے۔ درحقیقت محی الدین نے صوفی نظریات کی جو واضح ضابطہ سازی کی وہ اس معاشرتی ماحول کی ضرورت کی دلالت کرتی ہے جو مزید تشریح اور زیادہ وضاحت کے لئے ان کا مخاطب تھا۔ وضاحت کی ضرورت کسی کے علم کے ساتھ بڑھتی نہیں ہے بلکہ یہ اس حد تک ضروری ہو جاتی ہے کہ کوئی شخص لاعلم ہے اور بصیرت اور وجدان کی قوتوں کے کمزور ہو جانے کی وجہ سے اس میں چیزوں کو سمجھنے کی صلاحیت ختم ہو گئی۔ جیسے جیسے اسلامی تمدن اپنے سرچشمہ تنزیل سے دور ہوتی گئی وضاحت کی

ضرورت اس حد تک بڑھ گئی کہ لوگوں کی روحانی بصیرت ذہانت و ذکوت کم ہو گئی۔ شروع کی نسلوں کو چیزوں کے داخلی معنوں کو سمجھنے کے لئے محض ایک اشارہ کی ضرورت ہوتی تھی۔ بعد کی صدیوں کے لوگوں کو ان کی مکمل وضاحت کی ضرورت پڑی۔ ابن عربی کی وساطت سے اسلامی باطنیت نے ایسے نظریات مہیا کئے کہ صرف وہی ان لوگوں میں روایت کو محفوظ رکھ سکتے تھے جنہیں ہمیشہ ناقص اور غلط استدلال کی بنا پر گراں ہو جانے کا خطرہ تھا اور جن میں ذہنی وجدان اتنا قوی نہیں تھا کہ وہ دوسرے انسانی میلانات پر حاوی ہو جاتا اور ذہن کو غلط روی سے بچا سکے۔ تصوف کی داخلی حقیقت کو ابن عربی نے اصولی طور پر کچھ اس طرح پیش کیا کہ اسلام کی روحانی اور ذہنی زندگی پر اس وقت سے اس کا غلبہ قائم رہا ہے۔

مرسیا کے عارف کی زندگی

ابن عربی جن کا پورا نام ابوبکر محمد ابن العربی الحاتم الطائی ہے۔ ۵۶۰ / ۱۱۶۵ جنوری اسپین کے مقام مرسیا میں طائی قبیلہ کے خالص عربی النسل خاندان میں پیدا ہوئے۔ دنیائے اسلام میں وہ ابن عربی کے نام سے مشہور ہیں۔ اخلاف نے انہیں الشیخ الاکبر کا خطاب دیا اور ان کا لقب محی الدین ہوا۔ دوسرے برگزیدہ لوگوں اور عارفین کی طرح ان کا شاہکار ان کی اپنی زندگی تھی۔ ان کی زندگی انتہائی غیر معمولی تھی جس میں عبادت، ریاضت، مراقبہ اور مختلف صوفی اولیاء سے ملاقاتوں کے ساتھ عالم روحانی میں دیدار خداوندی بھی شامل تھا جس کا غیر مرئی طبقہ ملائکہ ان پر منکشف ہوا۔ اس لئے ان کی زندگی کا مطالعہ کرنے میں ہمیں ان کے روحانی کردار اور مرتبہ کی ایک جھلک دیکھنے کو ملتی ہے۔ ان کی دانشورانہ کوششیں ان کی بہت سی مابعد الطبیعیاتی تصنیفات میں نظر آتی ہیں۔

اپنی زندگی کا ابتدائی زمانہ مرسیا میں گزارنے کے بعد ابن عربی سیویل چلے گئے جہاں وہ پہلے بڑھے اور ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ ان کے متحول خاندان نے انہیں آرام

و آسائش کی زندگی میرا کی اور انہیں اپنے فطری میلان کے مطابق روحانی مشاغل میں سعی و جستجو کی پوری آزادی دی۔ اپنی زندگی کے اس ابتدائی زمانے میں وہ دو خدا رسیدہ خواتین مارشینا کی یا سمین اور قرطبہ کی فاطمہ سے جڑے۔ ان کی زندگی کے میلان پر ان خواتین نے گہرا اثر ڈالا۔ یہ بات قرطبہ کی فاطمہ کے لئے زیادہ صحیح ہے کہ وہ کافی عمر رسیدہ ہونے کے باوجود بڑی حسین۔ دلکش اور چمک دمک والی خاتون تھیں۔ ابن عربی نے ان کا ایک سولہ برس کی لڑکی سے موازنہ کیا ہے۔ وہ دو برس تک ان کی روحانی رہنما رہیں اور اپنے کو ابن عربی کی اُمّ روحانی (روحانی ماں) سمجھتی تھیں۔

بیس سالہ نوجوان ابن عربی جو غیر معمولی ذہانت اور بڑی روحانی بصیرت کے مالک تھے اندلس کے مختلف شہروں میں جا کر جہاں کہیں اللہ والے لوگ اور خواتین ہوتیں ان سے ملاقات کرتے رہے۔ ان میں سے ایک سفر کے دوران جب وہ قرطبہ میں مقیم تھے تو ان کی ملاقات ارسطو کے جید شارح ابن رشد سے ہوئی۔ یہ ملاقات انتہائی اہم تھی۔ کیونکہ اس ملاقات میں دو ایسی شخصیتیں ملیں جو ان دو طریقوں کی علامت تھیں مستقبل میں جن کی پیروی دنیائے مسیحیت اور دنیائے اسلام نے کی۔ اس ملاقات میں دو شخصیتیں ایک دوسرے کے روبرو تھیں۔ جن میں سے ایک تو احکامات تعقل کا تابع تھا جو لاطینی مغرب کے جملہ مسلم مفکرین سے زیادہ اثر انداز ہوا۔ اور دوسرا غناسطی یعنی علم باطنی یا علم روحانی رکھنے والا عرفانی تھا۔ جس کے نزدیک علم سے مراد لازمی طور پر ”رہا“ تھا۔ یہ شخص تصوف میں ایک حاوی شخصیت بن کر ابھرا اور اسلام کی آئندہ دانشورانہ زندگی میں ایک دیوپیکر کی طرح چھا گیا۔ چونکہ ان دو شخصیتوں کی ملاقات اتنی زیادہ عام دلچسپی کی بات ہے اس لئے ہم اس یادگار واقعہ کو خود ابن عربی کے الفاظ میں پیش کرتے ہیں۔ اس بیان سے مصنف کی اپنی روحانی شخصیت خاصی بڑی حد تک منکشف ہوتی ہے۔“

ایک روز میں قرطبہ میں ابوالولید ابن رشد کے گھر گیا۔ انہوں نے مجھ سے ملاقات کی خواہش ظاہر کی تھی کیونکہ انہوں نے ان انکشافات (دیسوں) کے بارے میں

سن رکھا تھا جو اللہ نے میری مدد ملی گوشہ نشینی کے دوران مجھے بخشی تھیں۔ انہوں نے جو کچھ میرے بارے میں سن رکھا تھا اس پر اپنی حیرت و استعجاب کو وہ چھپانہ سکے۔ یہی وجہ تھی کہ میرے والد نے جو ان کے بڑے دوست تھے ایک کام کے بہانے مجھے ان کے گھر بھیجا۔ لیکن دراصل مقصد یہ تھا کہ ابن رشد مجھ سے گفتگو کر سکیں۔ اس وقت میں بغیر داڑھی کا ایک جوان آدمی تھا۔

جب میں ان کے گھر پہنچا تو وہ فلسفی اپنی جگہ سے اٹھ کر پیش قدمی کے لئے آئے اور مجھ سے کچھ اس انداز میں ملے جس سے میرے لئے ان کے دل میں دوستی اور پاس خاطر ظاہر ہوتی تھی اور وہ بالآخر مجھ سے بغلیں ہو گئے۔ پھر انہوں نے مجھ سے کہا ”ہاں۔۔۔“ میں نے بھی جواباً کہا ”ہاں“ اس بات پر انہیں اور زیادہ مسرت اور خوشی ہوئی کہ میں ان کی بات کو سمجھ گیا۔ مجھے اس بات کا احساس ہوا کہ وہ میری کس بات سے خوش ہوئے تو میں نے فوراً کہا ”نہیں۔“ ابن رشد فوراً ٹھمک گئے اور ان کے چہرے کا رنگ بدل گیا۔ ایسا لگتا تھا کہ جو کچھ انہوں نے سوچا تھا اس پر انہیں شک ہو گیا۔ انہوں نے مجھ سے سوال کیا کہ ”تم کو وجدان ربانی اور روشنی طبع کے ذریعہ کیا حل ملا۔ میں نے جواب دیا۔ ”ہاں، نہیں“ اس ہاں اور نہیں کے درمیان دو حصے اپنے جسد مادی سے پرواز کرتی ہیں۔ اور گردنیں دھڑوں سے جدا ہو جاتی ہیں، ابن رشد کا چہرہ زرد ہو گیا۔ میں نے ان کو تھرتھراتے دیکھا اور انہوں نے زیر لب کچھ رسمی فقرے ادا کئے۔ ”بجز خدا کے کوئی طاقت نہیں۔“ کیونکہ وہ اس بات کو سمجھ گئے تھے جس کی طرف میں نے اشارہ کیا تھا۔

میری اس ملاقات کے بعد انہوں نے میرے بارے میں میرے والد سے استفسار کیا۔ تا کہ میرے بارے میں جو ان کا تاثر تھا اس کا موازنہ کر سکیں اور یہ معلوم کر سکیں کہ وہ میرے والد کے تاثر جیسا تھا یا نہیں۔ یا اس کے برعکس وہ ان کے خیالات سے مختلف تھا۔ یہ بات یقینی تھی کہ ابن رشد فلسفیانہ مراقبہ اور غور و خوض کے ماہر تھے۔ مجھے بعد میں معلوم ہوا کہ انہوں نے خدا کا شکر ادا کیا کہ وہ ایک ایسے زمانے میں

رہے کہ وہ کسی ایسے شخص کو دیکھ سکے کہ جو روحانی گوشہ نشینی میں ہر چیز سے بے خبر اور مواقف داخل ہوا اور اس کو میری طرح خیر باد کہا۔ انہوں نے کہا ”یہ ایک ایسا واقعہ تھا جس کے امکان کی اب تک بغیر کسی ایسے شخص سے ملے جس کو اس کا تجربہ تھا خود میں نے توثیق کر دی۔ الحمد للہ میں ایک ایسے زمانے میں رہ سکا جس میں اس تجربہ کا ماہر موجود ہے یہ ان لوگوں میں سے ہیں جو اس کے دروازے کے قفل کو کھولتا ہے۔ الحمد للہ کہ اس نے مجھے ان میں سے ایک کو خود اپنی آنکھوں سے دیکھنے کی توفیق عطا فرمائی۔

میں ابن رشد سے کسی اور وقت پھر ملنا چاہتا تھا۔ خدا کے فضل و کرم سے ایک وجد کی کیفیت میں اس شکل میں ان کا دیدار ہوا کہ ان کے اور میرے درمیان صرف ایک ہلکا سا پردہ تھا۔ میں نے انہیں اس پردے میں سے کچھ اس طرح دیکھا کہ وہ مجھے نہ دیکھ سکے اور نہ انہیں میری موجودگی کا احساس ہو۔ دراصل وہ اپنے مراقبہ میں اتنے زیادہ غرق تھے کہ مجھے دیکھ ہی نہ سکے۔ میں نے اپنے دل میں کہا۔ ”ان کا غور و فکر ان کی وہاں تک رہنمائی نہیں کرتا جہاں میں اس وقت خود ہوں۔

مجھے ان کی وفات تک ان سے ملاقات کا موقع نہ مل سکا۔ ان کا انتقال مرا قش میں ۵۹۵ ہجری (۱۱۹۸ عیسوی) میں ہوا۔ ان کے جسد خاکی کو قرطبہ منتقل کیا گیا جہاں ان کا مقبرہ ہے۔ ان کا تابوت جس میں ان کی میت تھی ایک بار بردار جانور کے ایک طرف لٹکا دیا گیا تھا اور دوسری طرف ان کی تصانیف لاد دی گئیں تاکہ توازن برقرار رہے۔ میں وہاں بے حس و حرکت کھڑا تھا میرے ساتھ تو عالم قانون اور صاحب علم و ادب ابوالحسن محمد ابن جیسید ابو سعید کے سیکریٹری اور میرے رفیق ابوالحکم عمر ابن سراج کاتب بھی تھے۔ ابوالحکم نے ہم سے کہا۔ ”آپ لوگ نہیں دیکھ رہے ہیں کہ ابن رشد کی اس سواری کا پاستک کیا ہے۔ ایک طرف تو عالم ہے اور دوسری طرف اس کی تصنیف کی ہوئی کتابیں۔“

ابن جیسید نے جواب دیا: ”میرے عزیز تم کہتے ہو میں نے نہیں دیکھا لیکن میں دیکھ رہا ہوں۔“ اللہ تمہاری زبان مبارک کرے“ پھر میں نے (ابوالحکم کے اس فقرے

کے اپنے ذہن میں محفوظ کر لیا کہ یہ میرے غور و فکر اور میری یادوں کا موضوع تھا۔ احباب کے اس گروہ میں ایک جی سی باقی بچا ہوں۔ اللہ ان سب پر رحم فرمائے۔ میں اس موضوع کے بارے میں اپنے آپ سے کہتا ہوں کہ ایک طرف عالم اور دوسری طرف اس کی تصانیف۔ ہائے میں یہ جاننے کے لئے کس قدر بے چین ہوں کہ کیا ان کی مراد پوری ہوئی۔

۵۹۵ء / ۱۹۸ء تک کا زمانہ ابن عربی نے اندلس اور شمالی افریقہ میں صوفیوں اور عالموں سے ملنے جلنے میں گزارا۔ اور کبھی کبھی معتزلہ جیسے مختلف قسم کے گروہوں سے بحث و مباحثہ بھی کیا۔ معتزلہ نے اسلام کی ایک عقلی تعبیر کی تھی۔ اس عرصہ میں انہوں نے طونس جیسے دور دراز مقامات تک سفر کیا جہاں انہوں نے ابن قسّی کی کتاب خلع السعالمین (جو تیاں اتارنا) کا مطالعہ کیا اور اس کی تفسیر لکھی۔ وہ المیرا بھی گئے جو ابن مسرت کے مدرسہ کا اور بعد میں ابن العارف کے مدرسہ کا مرکز بنا اور جہاں بقول اسین پالاسی اوس، ابن عربی باضابطہ طور پر دائرہ تصوف میں داخل ہوئے۔“

ان برسوں میں شیخ کو مسلسل عالم رویا میں اللہ کا دیدار ہوتا رہا۔ کائنات پر حکومت کرنے والے سلسلہ مدارج جن میں قطب، دونوں امام اور چاروں اوتادوں کا جن کی حکومت چار سمتوں میں اور سات ابدالوں کا جن میں سے ہر ایک کی حاکمیت، ایک ایک آب و ہوا پر تھی اور بارہ نقباء کا جو برجوں کی بارہ علامتوں پر حاوی تھے اور آٹھ نجباء کا جو آٹھ کُرہ افلاک سے متعلق تھے، کا دیدار کر چکے تھے۔ انہوں نے اسلام سے پہلے کے زمانے کے تمام روحانی اقطاب کا دیدار کر لیا تھا۔ اور ان پر یہ بات منکشف ہو گئی کہ اللہ نے انسان پر جتنی روایات نازل کیں ان سب میں ایک وحدت ذہنی ہے (جو اور اک کے ذریعہ محسوسات میں پیدا کی جاتی ہے)۔ اسی طرح ۵۹۵ء / ۱۹۸ء میں مرسیا میں انہیں عرش الہی کا دیدار ہوا۔ انہوں نے دیکھا کہ عرش نور کے ستونوں پر ٹکا ہوا ہے اور ایک پرندہ اس کے چاروں طرف چکر لگا رہا ہے اس پرندہ نے ابن عربی کو حکم دیا کہ وہ اپنے وطن کو چھوڑ کر دنیائے اسلام کے مشرقی حصوں کے لئے روانہ ہو جائیں جہاں انہیں اپنی

زندگی کے بقیہ ایام گزارنے ہیں^{۲۸}

مشرق کی سیاحت سے ابن عربی کی زندگی کا ایک نیا دور شروع ہوتا ہے۔ ۵۹۸ ر ۴۰۱ میں وہ پہلی مرتبہ مکہ معظمہ گئے جہاں انہیں ”حکم ہوا“ کہ وہ اپنے شاہکار الفتوحات المکیہ کی تصنیف شروع کریں۔ اور بیس اصفہان کے ایرانی صوفیوں کے خاندان میں ان کی ملاقات ایک نوجوان لڑکی سے ہوئی جو بڑی دین دار پرہیزگار اور حسین تھی۔ جو اس روز سے ان کے لئے زندہ جاوید صوفیہ کا پیکر بن گئی اور ان کی زندگی میں ایسا کردار ادا کیا جو دانتے کی زندگی میں بی ایرئس کا تھا۔

مکہ معظمہ سے ابن عربی نے مختلف شہروں کا سفر کیا اور اس وقت انہیں حضرت خضر^{۲۹} نے اسرار و رموز ربانی سے روشناس کرایا۔ حضرت خضر لوگوں کو بغیر کسی سلسلہ صوفیاء سے منسلک ہوئے براہ راست روحانی زندگی میں داخل کرتے تھے۔ یوں وہ حضرت خضر کے مرید ہو گئے۔“ جیسے وہ اور مختلف سلسلوں کے صوفی کے مرید ہو چکے تھے۔ حضرت خضر کے سلسلہ سے ان کا وابستہ ہونا دوسرے سلسلوں سے وابستگی سے کہیں زیادہ واضح طور پر ۶۰۱/۴۰۳ میں ظاہر ہوتا ہے جب انہیں موصل میں علی ابن مامی کے ہاتھوں خضر کا خرقہ عطا ہوا۔ خود انہیں بھی بنی اخضر (حضرت خضر) سے براہ راست خرقہ ملا تھا۔ ان برسوں میں بھی ابن عربی کا گاہے گاہے کچھ فقہاء سے اختلاف بھی ہوا۔

۶۰۳/۴۰۷ میں جب قاہرہ میں ان کو جان کا خطرہ پیدا ہو گیا تھا تو انہیں مکہ میں پناہ لینی پڑی تھی اس دیار مقدس میں کچھ وقت گزارنے کے بعد وہ اناطولیہ کے لئے روانہ ہوئے جہاں قونیہ میں صدر الدین القونوی سے ملے جو ان کے نہایت ممتاز مرید تھے۔ اور بعد میں مشرق میں ابن عربی کی تصانیف کے انتہائی اہم مفسر اور مبلغ ہوئے۔ قونیہ سے مشرق کی طرف آرمینہ گئے اور پھر جنوب کی طرف واوی فرات اور بغداد گئے جہاں وہ ۶۰۰/۴۰۳ میں مشہور صوفی بزرگ شہاب الدین عمر السہروردی سے ملے۔

معلم بصیرت کے ہم نام ہونے کی وجہ سے اکثر مغالطہ ہو جاتا ہے^{۳۰} ابن عربی الہو بھی گئے جہاں ملک ظاہر نے ان کا پر جوش خیر مقدم کیا ملک ظاہر ایک نسل قبل

سہروردی کا سرپرست اور دوست رہا تھا۔ اور جس کو موت سے بچانے کی سعی لاحاصل کی تھی۔

۳۳۳ھ میں بالآخر ابن عربی نے دمشق میں رہائش اختیار کرنے کا فیصلہ کیا۔ اس وقت تک وہ ساری دنیائے اسلام میں مشہور ہو چکے تھے اور علم دوست اور دانش مندی کے دلدادہ حکمران اور شہزادے دور و نزدیک کے ملکوں سے انہیں اپنے یہاں مدعو کیا کرتے تھے اور ان کی خوشامد کرتے تھے۔ لیکن اب اپنی زندگی کا بیشتر حصہ سفر و سیاحت میں گزارنے کے بعد وہ اپنے وجود ارضی کے آخری ایام امن و سکون کے ساتھ اور جم کر کام کرنے میں گزارنا چاہتے تھے۔ اسی زمانے میں انہوں نے فتوحیات مکمل کی جو ان کی زندگی کے انتہائی بار آور تھیں برسوں پر محیط ان کی روحانی یادداشتوں کی بیاض ہے۔ دمشق ہی میں اس عظیم بزرگ نے اسلام کی پوری روحانی زندگی پر اپنی اُن مٹ چھاپ چھوڑتے ہوئے ۳۳۸ھ / ۳۴۰ میں وفات پائی۔ وہ دمشق کے شمال میں کوہ قاسیون کی تلہی میں صالحیہ کے مقام پر دفن ہوئے۔ یہ وہ مقام تھا جو ان کی تدفین سے پہلے ہی بڑا مقدس سمجھا جاتا تھا کیونکہ اس مقام کو سب نبیوں اور پیغمبروں نے پاک اور مجرب بنادیا تھا۔ ان کے دفن ہونے کے بعد یہ زیارت کا اور زیادہ بڑا مرکز بن گیا۔ سولہویں صدی میں سلطان سلیم دوم نے ان کی قبر پر ایک مقبرہ بنادیا جو آج بھی قائم ہے اور مقبرہ اب بھی صوفیوں کے لئے خصوصاً ایک زیارت گاہ ہے۔ اسلامی علم باطن و روحانی کے اس عظیم ترین عالم کے برابر میں نہ صرف ان کے دونوں بیٹے بلکہ مشہور الجزائری محب وطن عبدالقادر بھی دفن ہیں۔ انہیں (عبدالقادر کو) نپولین سوم نے جلاوطن کر دیا تھا۔ انہوں نے اپنی بقیہ زندگی اپنے عزیز پیر محی الدینؒ کی تصانیف کی ادارت کرنے میں گزار دی۔ اب وہ اس عظیم ترین شیخ کے پہلو میں دفن ہیں جن کے وہ اس قدر زیادہ معتقد تھے اور جن کی تصانیف کے شائع کرنے کا سرا کچھ حد تک انہیں کے سر ہے۔

ابن عربی کی تصانیف

اتنی بڑی تعداد میں ابن عربی کی تصانیف ان کے ”ماہوق الفطرت وجدان“ کے ثبوت کے لئے کافی ہیں۔ مختلف روایتی ماہد نے کئی سو کتابیں ابن عربی سے منسوب کی ہیں۔ ان تصانیف کی بڑی تعداد اب بھی موجود ہے۔ ان میں بیشتر اب تک مخطوطات کی شکل میں دنیائے اسلام اور یورپ کے مختلف کتب خانوں میں محفوظ ہیں^۱۔ یہ تصنیفات چند صفحات کے مختصر رسالوں اور مکتوبات سے لے کر فتوحات جیسی زبردست اور معرکہ آرا تصنیف پر مشتمل ہیں۔ ان میں مجرد اور دقیق مابعد الطبیعیات کتابچوں سے لیکر صوفیانہ اشعار اور غزلیں ہیں جن میں علم باطنی کا عملی پہلو عشق کی زبان میں ظاہر ہوتا ہے۔ ان نفیات کے موضوعات بھی بہت زیادہ مختلف اور متنوع ہیں جن میں مابعد الطبیعیات، علم کائنات، نفیات، قرآن کی تفسیر اور علم کے تقریباً جملہ میدان شامل ہیں۔ ان سب کے پیچھے ایک واحد مقصد نظر آتا ہے اور وہ یہ کہ ان کے اندرونی معنوں کو منظر عام پر اجاگر کیا جائے۔

ابن عربی کی سب سے ضخیم اور قاموس العلوم کی حیثیت رکھنے والی تصنیف فتوحات ہے جس میں ۵۶۰ ابواب ہیں جن میں مابعد الطبیعیات کے اصول اور مختلف متبرک اور مقدس علوم اور محی الدین کے اپنے ذاتی روحانی تجربات سے بھی بحث کی گئی ہے۔ یہ تصنیف اسلام میں خفی علوم یا علوم سینہ کی ایک حقیقی اور بچی تلخیص ہے۔ دائرہ مطالعہ اور گہرائی کے لحاظ سے یہ تصنیف اس قسم کی دوسری تصنیفوں سے سبقت لے گئی جو ابن عربی سے پہلے یا ان کے بعد لکھی گئیں۔ اس تصنیف میں ابن عربی نے کئی جگہ یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہ کتاب فیضان ربانی کے تحت لکھی گئی۔ مثلاً وہ کہتے ہیں ”معلوم ہونا چاہئے کہ فتوحات کے ابواب کی تشکیل میری اپنی آزادانہ پسند اور انتخاب نہیں اور نہ ہی قصداً غور و خوض کا نتیجہ ہے درحقیقت میں نے جو کچھ لکھا اس میں سے ہر بات اللہ نے فرشتے کے توسط سے لکھوائی“^۲۔

تصوف کے عقائد اور اصولوں کے علاوہ فتوحات میں پچھلے زمانے کے صوفیوں کے

احوال واقوال بھی ہیں ہر ایک Hermetic اور نو فلاطونی اصل کے نظریات کائنات بھی تھے جنہیں صوفی مابعد الطبیعیات میں ضم کر لیا گیا تھا، مخفی علوم جیسے جفر، الکیماوی اور علم نجوم کی علامتوں کا ذکر تھا^{۳۲} اور علم سینہ کی نوعیت کی تقریباً سب ہی باتیں تھیں جنہیں کسی نہ کسی طور پر اسلامی نظام میں جگہ مل گئی تھی۔ اس طرح یہ کتاب مسلسل اسلام کے مقدس علوم کا خاص ماخذ رہی اور اس کا ہر باب نسل در نسل صوفیوں کے زیر مطالعہ اور زیر غور رہا۔ ان صوفیوں نے جو رسالے لکھے وہ درحقیقت اس کتاب کے مختلف تاروپود کی تفسیریں ہیں جن سے فتوحات کا وسیع وعریض شجر قالین بافت کیا گیا۔

محمی الدین کی بہت زیادہ پڑھی جانے والی تصنیف اور ان کا روحانی منشور^{۳۳} بلاشبہ فصوص الحکم ہے۔ اس میں ستائیس باب ہیں جن میں سے ہر باب میں اسلامی علوم مخفی کے بنیادی نظریات سے بحث کی گئی ہے۔ یہ کتاب ۳۳۷/۳۲۹ میں لکھی گئی اور ابن عربی کے اپنے الفاظ میں جو انہوں نے تعارف میں لکھے ہیں کہ اسی کتاب کی تصنیف کی تحریک انہیں ایک خواب میں ہوئی جس میں انہوں نے دیکھا کہ رسول اللہؐ اپنے ہاتھ میں ایک کتاب لئے ہیں اور شیخ کو حکم دیا کہ وہ اس کو لے لیں اور دنیا میں اس کی اشاعت و تبلیغ کریں تاکہ لوگ اس سے مستفید ہوں۔^{۳۴} اس کتاب کا نام (فصوص الحکم) ہی اس کے موضوعات کی ترجمانی کرتا ہے۔ ہر فص یعنی تکلم دان میں ایک بیش قیمت نگینہ ہے جو حکمت و دانش الہی کے ایک پہلو کی علامت ہے جو نبیوں میں سے کسی ایک پر منکشف ہوئی۔ استعاراً اس کا ہر تکلم دان کسی ایک پیغمبر کی انسانی اور روحانی سرشت و فطرت ہے جو حکمت الہی کی اس مخصوص پہلو کی ترجمانی کے لئے ایک توسط کا کام کرتی ہے جو اس پیغمبر کو الہام کے ذریعہ دی گئی۔

ہر نبی کی انسانی اور ذاتی فطرت ایک کلمہ میں سموئی ہے جو اس کی اصل حقیقت ہے اور جو کلمہ اعلیٰ یا حقیقت الہیہ کے ازلی اظہار کا ایک مخصوص تعین ہے جس سے کلمہ اعلیٰ متعین ہوتا ہے اور جو اللہ کا ازلی دعویٰ ہے۔ اسی لئے ان ابواب کا عنوان

”فص الحکم کلمہ آدم میں“ یا وجدان کا فص الحکم کلمہ شیث میں وغیرہ وغیرہ۔ یہاں تک کہ آخر میں پہنچ کر ایک باب کا عنوان توحید کی فص الحکم کلمہ محمدؐ میں ہے۔ انسانی نقطہ نظر سے نبیوں کے انسانی اور انفرادی پہلو ان کے اصلی اور آفاقی پہلو کے لئے ایک ظرف کا کام کرتے ہیں۔ جیسے ہمینہ دہان میں بیش قیمت ہمینہ ہے۔ درحقیقت یہ تعلق معکوس ہوتا ہے۔ نبی کی داخلی حقیقت اور فوق البشری خصوصیت ہمینہ دہان کا تعین کرتی ہے۔ وحی الہی جس پر نازل ہوتی ہے وحی میں اس کی شخصیت کے رنگ کی آمیزش ہو جاتی ہے۔ جبکہ آفاقی نقطہ نظر سے خود وحی یا فص الحکم ایک مظہر ہے جس کا تعین عالم بالا سے ہوتا ہے اور جو اپنے ملکوتی نمونہ کے تابع ہوتا ہے۔

ابن عربی نے اپنی تصنیفات کا جو بہت وسیع ذخیرہ چھوڑا ہے اس میں ان دو بڑی کتابوں کے علاوہ علم کائنات کے بارے میں متعدد رسالے ہیں جیسے انشاء الدوائر، عملۃ المستوفض اور التنبیرات الالہیہ اسی طرح اس راہ طریقت پر گامزن ہونے والوں کے لئے عملی طریقوں کو اختیار کرنے کے لئے رسالۃ الخلوة اور الوصایا ہیں۔ قرآن کے مختلف پہلوؤں اور اس کے کچھ حروف کی علامت (حروف مقطعات) اسلئے حسنی اور اوصاف کے بارے میں، قانون فقہ اور حدیث کے متعلق اور عملاً مذہبی اور روحانی معاملات کے تقریباً ہر مسئلہ کے بارے میں رسالے ہیں۔ ان کی تحریروں میں کچھ نہایت عمدہ شاعری بھی شامل ہے، مثال کے طور پر ترجمان الاشواق اور خود ان کا دیوان۔ دراصل بہت سے لوگ انہیں ابن الفرید کے بعد عربی زبان کا بہترین صوفی شاعر مانتے ہیں۔

کل ملا کر ابن عربی کی تحریروں کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ ان کے موضوعات اور مشمولات کو بیان کرنا مشکل ہے۔ کتابیں اور رسالے ان کے قلم سے اُٹ کر ایسے نکلے جیسے سمندر سے موجیں۔ اور ہر چیز جو نظر میں آئی اس کا احاطہ کر لیا۔ عربی زبان میں ان کی تحریروں کے اس بڑے ذخیرہ میں ان کا اسلوب نگارش بعض اوقات شاعرانہ آمد کا ہے اور کہیں کہیں آمد کی کوششوں کا ہے۔ ان کی کچھ تصنیفات کا جن کا تعلق طریقہ کار

سے ہے ان کا اسلوب بہت صاف اور سادہ ہے۔ اس کے برعکس مابعد الطبیعیات پر ان کی تحریریں انتہائی جامع اور گہمی ہوئی ہیں۔ درحقیقت ان کی اپنی ایک الگ زبان تھی۔ انہوں نے اصطلاحات و وضع کی تھیں جو کچھ تو اگلے زمانے کے صوفیوں پر مبنی تھیں جن کا سمجھنا ابن عربی کی تحریروں کے سمجھنے کے لئے لازمی اور ناگزیر ہے۔ پڑھنے والے کو نہ صرف ان کے الفاظ کے صحیح معنی معلوم ہونے چاہیے بلکہ ان سے متعلق جملہ تشبیہات و استعارات اور ان کے نازک فرق کا بھی علم ہونا چاہئے۔ دوسرے لفظوں میں دوسرے مسلم مصنفوں کی طرح ان کی تحریروں کو بھی بین السطور پڑھنا پڑے گا تاکہ ان کی پیچیدہ اور غیر پابند اصولوں کی تہ میں اور ان کی دماغ کو چکرا دینے والی اور کبھی کبھی ڈولیدہ علامتی زبان کی تہ میں جو خزانہ ہے اسے دریافت کر سکیں۔

ابن عربی کے ماخذ

صوفی مصنفین کی تصنیفات کی اصل اور ان کے ماخذ کے بارے میں عام تاریخی اعتبار سے کچھ نہیں کہا جاسکتا کیونکہ ایسے صوفیاء جنہوں نے اس راہ کی منزل پائی انہیں راہ راست اور عمودی طور پر وجدان ملتا ہے اور وہ ”واقفی“ اثرات پر منحصر نہیں کرتے۔ اسے علم و عرفان و وحدت الہی کے بعد اس کے قلب کی روشنی سے حاصل رہتا ہے۔ اور صرف اپنے اندرونی تجربات کے اظہار اور ان کی ترتیب کے سلسلہ میں وہ دوسروں کی تحریروں پر حصر کر سکتا ہے۔ ابن عربی کے معاملہ میں بھی ان کا ابتدائی اور اصل ماخذ ان کا علم باطن ہے جو انہیں مراقبہ کے عالم میں ملا جسے نبی اکرم کی برکت نے ممکن بنایا جو انہیں صوفی طریقہ میں داخل ہونے پر حاصل ہوا۔

لیکن خیالات کی ترجمانی اور تشریح اور ضابطہ سازی کی سطح پر ہم ابن عربی کے ”تاریخی ماخذ“ کی بات کر سکتے ہیں اور وہ اس اعتبار سے کہ بہت سے دستاویز، مکاتیب فکر کے اصول و نظریات کی انتہائی سنجیدہ تشریح و ترجمانی شیخ کی تحریروں میں ملتی ہے۔ اسلامی روایات کے دائرہ میں رہ کر ابن عربی نے سب سے زیادہ متقدمین صوفیاء کی

روایات کی پیروی کی۔ خصوصاً علاج کی جن کے بہت سے اقوال کو وہ اپنی تصنیفوں میں زیر بحث لائے۔ حکیم الترفی کی خاتم الولایات شیخ کے خصوصی مطالعہ کا موضوع ہوئی۔ یازید البسطامی جن کے عارفانہ اقوال انہوں نے اکثر نقل کئے الغزالی کی بعد کی تصانیف کا انہوں نے اتباع کیا اور ان کے خیالات پھر موضوعات کی کئی طرح سے تشریح کی۔ انہوں نے بعض فلسفیوں کے کائناتیات کے کچھ تصورات کو اختیار کیا جن میں خصوصاً بوعلی سینا اور ابن مسرت کی نو ایچیڈ و کلیسن ایکمبس بھی تھی۔ اور علماء دینیات کے منطق کا وافر استعمال کیا۔ اس کے علاوہ ابن عربی کی تحریروں میں ابتدائی اسلامی کیاسازی کی تحریروں مثلاً جابری تحریروں اور برادران باصفہ پاکباز کے مکتوبات جن میں نو فیثا غوثی رجحانات تھے اور اس کے ساتھ ہی اسماعیلیت سے منسوب تحریروں کا اثر دیکھا جاسکتا ہے۔

اسلام کی آمد سے پہلے کے تصورات کا جہاں تک تعلق ہے ہمیں محی الدین کی تحریروں میں اسکندری کیمیائیات کی ترجمانی بڑی اعلیٰ سطح پر ملتی ہے جن میں فطرت کا تصور رسمی کائناتی اظہار کے نظم سے پورا نظر آتا ہے۔ ابن عربی کی تحریروں میں ہمیں رواقی فلسفیوں، فائلو اور نوفلاطونی اور دیگر قدیم مکاتب فکر کے تصورات بھی ملتے ہیں جن کی مابعد الطبیعیاتی تشریح کی گئی ہے جو ابن عربی کی تعمیر سوئی کے بسیط منظر نامے میں نظر آتی ہے۔ ان کے ذہن سے نہ صرف عارفانہ تصورات بلکہ کائناتی، نفسیاتی، طبعی اور منطقی خیالات ایک مابعد الطبیعیاتی پہلو اور شفافیت اختیار کرتے ہیں اور اس تعلق کا انکشاف کرتے ہیں جو علم کی تمام شکلوں کا اس دانائی اور دانشمندی سے ہے جو بزرگان دین اور خدا رسیدہ لوگوں کی تھی بالکل اسی طرح جس طرح تمام چیزوں کی حقیقت کے تمام سلسلوں کی جڑیں الوہیت میں پیوست ہوتی ہیں۔

ابن عربی کا نظریہ

ابن عربی کے نظریات کا محض ایک خاکہ بھی پیش کرنے کی کوشش کرنا خود ستائی

اور خود نمائی ہوگی۔ یہ وہ نظریات ہیں جن پر نبیوں عارفوں اور علماء نے نسل در نسل غور و خوض کیا ہے اور جن کے سمجھنے میں لوگوں نے اپنی دنیوی زندگی کا بیشتر حصہ صرف کیا ہے۔ ہمارا مقصد صرف اتنا ہے کہ ہم ان نظریات کی عام خصوصیات اور زبان کی طرف اشارہ کریں اور ان کے کچھ اصولوں کا ذکر کردیں جو کائنات کے ان کے تصور کا مادی موضوعات ہیں۔ ان کا کائنات کا تصور اس قدر وسیع تھا کہ اس کی ساری تشریحات اور تمام پہلوؤں میں سے کسی ایک موضوع کا اس ورژن میں تلاش کرنا مشکل ہے۔ جب ہم ابن عربی کا مطالعہ کرتے ہیں تو یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ ہمیں منطقی یا ارسطاطالیسی اعتبار سے کسی فلسفی سے واسطہ ہے۔ ان کے نظریات کو فلسفہ نہ سمجھنا چاہئے۔

مابعد الطبیعیاتی اور اس انداز کے عارفانہ نظریات میں مماثلت حقیقی سے زیادہ ظاہری ہے۔ محی الدین ایک فلسفی کے برعکس ساری ”حقیقت“ کا ایک نظام میں احاطہ کرنے کی کوشش نہیں کرتے نہ اس کے مختلف میدانوں کی ایک بانسابط تشریح کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ ایک فی الفور اور براہ راست وجدان کے تحت لکھتے ہیں اس لئے ان کی تحریر میں وہ ربط نہیں ملتا جن کی خالص انسانی وجدان کی عام تصنیفات میں توقع کی جاتی ہے۔

ان میں اور فلسفیوں میں دو بات مشترک ہے وہ انسانی زبان ہے اور بنیادی مسائل سے بحث ہے۔ لیکن ان کا مقصد مختلف ہے اور وہ انداز بھی مختلف ہے جس میں وہ زبان کا استعمال کرتے ہیں۔ ان کا مقصد اسی قسم کی تشریح کرنا نہیں ہے جو ذہنی تسکین کے اعتبار سے اطمینان بخش اور عقلی اعتبار سے قابل قبول ہو۔ بلکہ وہ ایک حقیقی نظریہ یا حقیقت کا ورژن ہے جس کا حصول کسب کمال کے مناسب طریقوں پر عمل کرنے پر منحصر ہے۔ روایتی دانشمندی کے اور ماہرین کی طرح ابن عربی کے یہاں نظریہ اور طریقہ کار دو چیز ہیں جن میں روحانی کوہ پیمائی کے لئے تل میل ہونا لازمی ہے۔^۸ طریقہ کار بغیر نظریہ کے ایک بے مصرف مشقت ہو کر رہ جاتی ہے اور نظریہ بغیر طریقہ کار کے ممکن ہے کہ محض تصورات کے سلسلے میں ایک خفیف سی ذہنی کلوش ہو کر رہ

جائے اس سے کسی کو ایک قسم کی پھرتی اور چستی تو مل سکتی ہے جو روایتی دانشمندی سے اسی قدر مختلف ہوتی ہے جس قدر ایک بندر کے قلابازی کے کرب سے شاہین کی بلند پروازی۔

علامتیت کی زبان

ابن عربی کی زبان، گو بعض اوقات دقیق اور پیچیدہ ہوتی ہے اور وہ شاعرانہ سے لے کر اقلیدی اور ریاضیاتی تک ہر قسم کی علامتوں کا استعمال کرتے ہیں۔ علامتوں کے استعمال کے سلسلے میں جو اصول اپنایا گیا وہ بنیادی ہے۔ اسے ابن عربی شیعوں کی طرح جن کے یہاں اس کی بنیادی اہمیت ہے، ”تویل“ کہتے ہیں یعنی کسی امر کو اس کی اصل یا ابتدا کی طرف لے جانا۔ کائنات میں کوئی چیز محض وہ نہیں ہے جو وہ نظر آتی ہے۔ یعنی اس کی حقیقت و اصلیت اس کے خارجی پیکر تک محدود نہیں ہو جاتی۔ ہر منظر میں ایک مفسر ہے۔ یا اسلامی اصطلاح میں ہر ظاہر کا ایک باطن ہونا لازمی ہے۔ تویل کا عمل ظاہر سے باطن کی طرف بھی ظاہری حقیقت سے باطنی حقیقت کی طرف مراجعت کی دلالت کرتا ہے۔

دوسرے صوفیوں کی مانند ابن عربی کے لئے علامتیت مرکزی اہمیت کی حامل ہے۔ اور اس حد تک ہے کہ کائنات ان لوگوں سے علامتی زبان میں گفتگو کرتی ہے اور ہر شے کی اپنی خامی قدر و قیمت کے علاوہ، ایک علامتی اہمیت بھی ہے۔ صوفیوں نے اس ”علامتی مزاج“ اور رنگ کو قائم رکھا۔ یہ وہ مزاج ہے جو کبھی بنی نوع انسان میں مشترک تھا لیکن اب اس جدید دنیا میں معدوم ہو گیا۔ (ہاتھ سے جاتا رہا) اور اب یہ ان نسلی اور قبائلی گروہوں میں پایا جاتا ہے جو گزشتہ چند صدیوں کی تبدیلیوں سے زیادہ گہرائی سے متاثر نہیں ہوئے۔ محی الدین کے یہاں تویل کے اس عمل کا انطباق جملہ مظاہر فطرت پر اور اس دنیوی زندگی میں انسان جن چیزوں سے گمراہ ہے ان پر ہو سکتا ہے۔ علاوہ ازیں مذہب کے عقائد اور انسان کی روح کے اندر رونما ہونے والے واقعات بھی

اس داخلی نفوذ اور علامتی تشریح کے بنیادی عمل کے تابع ہیں۔

عربی میں مظاہر فطرت، قرآن کی آیات جو وحی پر مشتمل ہیں اور روح کے اندرونی احوال ان سب کو آیات یعنی نشانیاں کہتے ہیں۔ کیونکہ ان کے داخلی معانی جو تاویل کے ذریعہ دریافت ہوتے ہیں بیان کئے جاتے ہیں۔ صوفی مظاہر فطرت کے اندرونی معنی و مفاہیم میں نفوذ کرتا ہے، پھر مذہب معتقدات اور رسوم میں اور بالآخر خود اپنی روح اور ان سب میں انہیں یکساں روحانی جوہروں کو دریافت کرتا ہے جن کی یہ متنوع حقیقتیں اتنی بہت سی علامتیں ہیں۔ ابن عربی کی تحریر میں بہت واضح طور پر علامتی تفسیر و تعبیر کے طریقہ کا الہامی متن یعنی قرآن اور کائنات پر جس کی تخلیق ”قرآن کے عالم اکبر“ کے نقشہ پر مبنی ہے۔ اطلاق کی عکاسی کرتی ہیں اور پھر اس کی روح پر منطبق ہوتی ہے جو کائنات اصغر کی صورت میں اپنے اندر کائنات کی جملہ حقیقتوں کو سموئے ہوئے ہے۔ یوں الہام کے دو پہلو ہیں ایک کائنات اصغر کا اور دوسرا کائنات اکبر کا۔ بالکل اسی طرح جیسے کائنات اصغر و اکبر دونوں ہی کائنات اور انسان کے الہامی پہلو ہیں۔ ان تمام سوالوں پر ابن عربی علامتی تفسیر و تاویل کے طریقہ کا اطلاق کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ ان کی اپنی تصانیف ان کے دریافت کئے ہوئے حقائق کا اظہار علامتوں میں کرتی ہیں۔ اس لئے ان کا گہرائی سے مطالعہ کرنا چاہئے تاکہ الفاظ و حروف کے ظاہری پردہ میں پوشیدہ اندرونی معنی و رمز کا انکشاف ہو سکے۔

وحدت الوجود

تصوف کا بنیادی عقیدہ اور نظریہ، جس کی تشریح محی الدین اور ان کے کتب فکر نے کی ہے وہ وحدت الوجود ہے۔ جس کی بناء پر بہت سے جدید عالموں نے ان پر ہمہ اوستی نظریہ وحدت کے پیرو اور وحدت پرست ہونے کا الزام عائد کیا اور ابھی حال ہی میں ان پر فطری تصوف کا قائل ہونے کا الزام بھی لگایا گیا۔ یہ تمام الزامات غلط ہیں کیونکہ الزام تراشی کرنے والوں نے ابن عربی کے مابعد الطبیعیاتی نظریات کو غلطی سے

قلفہ سمجھ لیا اور وہ اس بات کا لحاظ نہیں کرتے کہ علم باطنی کی راہ توفیق الہی اور تقدس و پاکیزگی سے مختلف اور جدا نہیں صوفیوں کے خلوت ہمہ اوستی کے الزامات دو گانہ غلط اور بے بنیاد ہیں کیونکہ اولاً یہ کہ ہمہ اوست کا نظریہ ایک فلسفیانہ نظام ہے جب کہ محی الدین اور ان کی طرح کے دوسرے لوگوں نے کبھی نہ دعویٰ نہیں کیا کہ وہ کسی قسم کے ”نظام“ کو قائم کر رہے ہیں یا اس کی پیروی کر رہے ہیں اور دوسرے یہ کہ وحدت وجود یا ہمہ اوست نظریہ میں اللہ اور کائنات میں ایک طرح کا تسلسل مضمحل ہے جبکہ شیخ ہرذوہ بشمول ماوہ سے خدا مطلق باورایت اور برتری کے مدعی ہیں صوفیوں کو ہمہ اوستی ٹھہرانے والے ناقدین اسی بنیادی فرق کو نظر انداز کرتے ہیں جو وجودیاتی اصول سمیت عالم ظاہر کی اصلی شناخت اور ان کی مادی یعنی دنیوی شناخت اور تسلسل میں ہے۔ موخر الذکر تصور مابعد الطبیعیاتی اعتبار سے مہمل ہے اور ہر چیز کی تردید کرتا ہے جو محی الدین اور دیگر صوفیوں نے جو ہر الوہی کی نسبت کی ہے۔

نگہیں اور کئی دوسرے عالموں نے ایک اصطلاح ”پین این تھی ازم“ Panentheism استعمال کی ہے۔ یہ لوگ بخوبی جانتے تھے کہ ”پین تھی ازم“ کی اصطلاح کا اطلاق صوفیوں پر نہیں ہو سکتا۔ پین این تھی ازم کی اصطلاح قدرے کم باگوار یا کمزور معلوم ہوتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ خدا ہر شے میں ہے لیکن دنیا میں خدا شامل موجود نہیں ہے۔ اور کوئی ایسی اصطلاح جس میں یہ مفہوم مضمر ہو وہ نظریہ وحدت الوجود کے بیان کے لئے مناسب نہیں۔ اسی طرح ”وجودیاتی وحدت پرستی“ کی اصطلاح بھی موزوں نہیں ہے کیونکہ یہاں پھر وحدت پرستی میں ایک فلسفیانہ اور تعطلانہ نظام مضمر ہے جو ثنویت یا دوئی کا مخالف ہے۔ اور ”وجودیاتی“ کی صفت پھر ایک مرتبہ غلطی سے اپنے اصول کے ساتھ تمام چیزوں کے بنیادی تسلسل کو دنیوی اور مادی تسلسل سمجھ لیا گیا۔ یعنی افقی کو عمودی سمجھ لیا گیا۔ صوفیاء میں رشتہ اتحوا اس بات سے ہے کہ انہوں نے متناقضات اور وجودی متخالفات میں یک جہتی پیدا کی۔ یہ مختلف النوع صفات کا اجتماع ہی عالم کثرت کی خصوصیت ہے اور اس کا اب فلسفیانہ وحدت پرستی سے کوئی واسطہ

نہیں جس کے لئے ابن عربی اور دیگر صوفیا کو مورد الزام ٹھہرایا گیا۔

فطری تصوف کو بھی ابن عربی سے منسوب کرنا غلط ہے اور اس کا کوئی جواز نہیں۔ فطری تصوف کی اصطلاح کچھ کیسٹو لک مصنفین کی ایجاد ہے جو روحانیت کی عرفانی شکلوں کی درجہ بندی کے لئے کی گئی تاکہ ان کا اس ”ما فوق الفطرت تصوف“ سے موازنہ کر سکیں جو زیادہ تر مسیحیت میں ملتا تھا۔ فطری اور ما فوق الفطرت تصوف میں کوئی مطلق لا تعلقی نہیں ہے۔ ما فوق فطرت تصوف میں بھی ایک ”فطری پہلو“ ہے کیونکہ اس کے ”نشان“ چیزوں کے وجود میں ملتے ہیں اور فطری میں ایک ما فوق فطرت پہلو ہے کیونکہ ما فوق فطرت تصوف کی ”باقیات“ تخلیق شدہ نظام میں ملتی ہیں۔ اور اس لئے بھی کہ کائنات کی ”شرایوں“ میں برکت گردش کرتی رہتی ہے علاوہ ازیں یہ خیال کرنا کہ ایک مذہب میں تو تصوف^{۱۱} ما فوق الفطرت ہے اور دوسرے مذہب میں محض فطری یا یہ کہ کچھ معاملات میں تو ما فوق الفطرت ہے اور وہ بھی محض اللہ کی رحمت کو محدود کرنا ہے ایسا کرنا تنگ نظری ہوگی جو ایسے وقت میں گوارا نہیں کی جاسکتی جب کہ روحانیت کی دوسری قسموں کو سمجھنا وقت کی فوری ضرورت اور تقاضہ بن چکا ہے۔

وحدت الوجود کا نظریہ جس کی محی الدین اور دوسرے صوفیاء نے جس طرح تشریح و تفسیر کی وہ نہ تو pantheism نہ panenthesim ہے اور نہ ہی وجودیاتی وحدت پرستی Existential Movement ہے نہ ہی یہ فطری تصوف کا ثمر ہے جو تخلیق شدہ نظام سے ماورا ہو سکا اور جو الہامی دانشمندی اور برکت کی مفید رہنمائی سے عاری ہے۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ جبکہ خدا کائنات سے مطلقاً ماورا ہے لیکن کائنات خدا سے مطلقاً جدا نہیں اور یہ کہ ”کائنات“ پر اسرار طور پر خدا میں مدغم ہے“ یہ اس بات کی دلالت ہے کہ حقیقت مطلق سے جدا ہو کر حقیقت کے کسی نظام کی خود مختاری میں یقین رکھنا اسلام کے گناہ کبیرہ یعنی شرک میں داخل ہوگا۔ اور شلوت (لا الہ الا اللہ) سے منکر رہا ہے جس کے یہ معنی ہیں کہ اللہ کے علاوہ کسی میں ربوبیت نہیں یعنی حقیقت مطلق کے علاوہ اور کوئی حقیقت نہیں۔ یہ اصول ایک نفی سے شروع ہوتا ہے تاکہ کہیں یہ اصول کسی

قسم کے بھی اثبات میں مقید نہ ہو جائے دنیا اور اس کی چیزیں خدا نہیں ہیں لیکن ان کی حقیقت اس کے سوا اور کچھ نہیں ورنہ وہ چیزیں بالکل قائم بالذات حقیقتیں بن جائیں گی۔ اور بالکل ایسا ہو جائے گا گویا انہیں بھی اللہ کے ساتھ ساتھ معبود تصور کر لیا گیا ہو۔

ابن عربی، جن پر اکثر Pantheonism کا الزام عائد کیا جاتا ہے، اللہ کی بلورایت اور وحدت کا اس حد تک دعویٰ اور توثیق کرتے ہیں جہاں تک انسانی زبان ساتھ دے سکتی ہے جیسا کہ رسالہ الاحلیہ میں مرقوم ہے۔^{۵۱}

اللہ ہے اور اس کا نہ کوئی شریک ہے، نہ اس سے پہلے کوئی تھا اور نہ اس کے بعد کوئی ہوگا۔ نہ کوئی اس سے اوپر ہے اور نہ نیچے، نہ دور نہ نزدیک، نہ اتنا نہ تقسیم، نہ کیسے اور نہ کہاں، نہ کب، نہ زمان، نہ لمحہ، نہ دور، نہ وجود اور نہ مقام اور وہ اب ویسا ہی ہے جیسا کہ وہ تھا۔ وہ ایک ہے بغیر وحدت کے۔ وہ تنہا ہے بغیر تنہائی کے اس سے منسوب کوئی نام نہیں اور نہ اس کا کوئی نام ہے۔ کیونکہ اس کا نام ”وہ“ ہے اور اس کا تسبیہ ”وہ“ ہے۔

اس لئے سمجھ لو کہ --- وہ کسی شے میں نہیں اور نہ کوئی شے اس میں ہے نہ داخل ہوتی ہوئی اور نہ نکلتی ہوئی۔ پس لازم ہے کہ تو اسے اسی انداز میں جانے نہ کہ علم کے ذریعہ نہ ذہن کے ذریعہ نہ سمجھ کے ذریعہ نہ تخیل کے ذریعہ نہ احساس کے ذریعہ نہ ادراک کے ذریعہ۔ کوئی اس کو نہیں دیکھتا۔ بجز اس کی اپنی ذات کے نہ اس کا ادراک کر سکتا ہے۔ بجز اس کی اپنی ذات کے۔ وہ بذات خود اپنی ذات کو دیکھتا ہے۔ وہ خود اپنی ذات کو جانتا ہے۔ کوئی اس کو نہیں دیکھتا سوائے اس کے۔ اور کوئی اس کا ادراک نہیں کر سکتا سوائے اس کے۔ اس کا پردہ (صرف اس کا نتیجہ اور اثر ہے) اس کی وحدت کا۔ کوئی اس کو نہیں چھپاتا سوائے اس کے، اس کا پردہ (صرف) بغیر کسی وصف کے وجود کا اس کی وحدت میں انخفا ہے۔ اس کے علاوہ کوئی اس کو نہیں دیکھتا۔ کوئی مبعوث پیغمبر یا ولی کمل نہیں بنایا گیا اور نہ کوئی فرشتہ اس کو نہیں جانتا۔ وہ خود اپنا پیغمبر ہے اور وہ خود ہی اس کا بھیجا ہوا ہے۔ وہ خود اپنا کلام ہے اس نے خود کو خود کے ساتھ خود کے لئے

اللہ کی ملامت کا اس حد تک دعویٰ کرنے والے پر panthomism کا الزام لگانا مشکل ہے۔ ابن عربی جس بات کا دعویٰ کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ الہی حقیقت اپنے مظاہر سے ممتاز ہے اور ان کے حوالے سے وہ ماوراء ہے اور یہ کہ مظاہر پہلو ان الہی حقیقت سے جدا نہیں ہیں جو کسی نہ کسی طرح اس کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ نگینہ اور نگینہ دان کی علامت کی طرح جس سے اوپر بحث کی جا چکی ہے، الہی مظہر یا الہام پانے والا موصولہ الہام میں اپنا ”رنگ“ بھرتا ہے یا دوسرے لفظوں میں الہام، الہام حاصل کرنے والے کی فطرت کے مطابق ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ نظر غائر خود وصول کنندہ کا یقین عالم بلا میں الہی الہام یا روح کے ذریعہ ہوتا ہے تاکہ ”حاصل کنندہ“ اور ”حاصل شدہ“ دونوں کا الہی حقیقت احاطہ کر لے جو ان سے ماوراء ہوتی ہے۔^{۵۹}

یہ اصول علم اور ہستی دونوں پر منطبق ہوتا ہے اور قلب میں ملکوتی جوہروں کے غور فکر پر اور کائنات کو تجلی باری تعالیٰ سمجھنے پر بھی منطبق ہوتا ہے۔ دونوں صورتوں میں دیدار تجلی باری تعالیٰ کرنے والا اس دیدار تجلی کے طریقہ کو متعین کرتا ہے اور اس میں ایثار رنگ بھرتا ہے بلکہ یہ خود در حقیقت الہی جوہر سے متعین ہوتا ہے جو دیدار تجلی باری تعالیٰ کا منبج ہے اور جو ایک وحدت ہے جو تکمیلی اور مخالف اصطلاحوں کا احاطہ کرتی ہے۔ یہ ایک ایسا مرکز ہے جس میں جملہ مخالفین متحد ہو جاتی ہیں اور جو اس حاکم کثرت کی تمام یکجہلی اور تناقضات سے ماوراء ہے یہ اس دائرہ کا مرکز ہے جس میں سب کچھ یک رنگ ہو جاتا ہے اور جس کے آگے ذہن متغیر ہو جاتا ہے کیونکہ یہ ایک ایسا اتفاقی اجتماع ضدین ہے جس کی انسانی عقل کے اعتبار سے درجہ بندی نہیں کی جاسکتی اور جس کی تشریح ایک ایسی وحدانیت کہہ کے نہیں کی جاسکتی جو (علم الوجود) وجودیات کے تمام تر امتیازات کو نیست و نابود کر دیتی ہے اور جو اس ماورائی کیفیت کو نظر انداز کر دیتی ہے جو مرکز ان تمام تشلوات اور تناقضوں کے حوالے سے کرتا ہے جن کا اس میں ازالہ ہوتا ہے۔^{۶۰} ظاہر و باطن اور اول و آخر، حق اور خلق، عاشق و معشوق، عاقل

و معقول یہ سب بظاہر ایک دوسرے کی ضد ہیں جو بلاخر جو ہر الذات میں ضم ہو کر حل ہو جاتی ہیں۔ یہ جو ہر الذات جو ان تمام کجائیوں کا احاطہ کرتا ہے اور انہیں اپنے ہی میں شامل کر لیتا ہے بجائے اس کے کہ وہ خود ان جیسا ہو جائے۔

اسماء اور اوصاف — اوصاف / صفات

ہر چند کہ الذات مطلقاً بلورائی ہے اور تمام امتیازات اور تفریقات سے بالاتر ہے تاہم اس کے مختاریت کی سطح پر اس کے اپنے مقررہ طریقہ کار ہیں۔ مطلق احدیت کی اپنی کیفیت میں اللہ جملہ اوصاف سے بالاتر ہے اس لئے اس سطح کو غیر تقسیم پذیر اور غیر مشروط احدیت کہتے ہیں۔ لیکن توحید یا یکنائی یعنی واحدیت کی سطح پر کچھ بنیادی طریقہ کار یا اوصاف ہیں جن سے وجود کے جملہ اوصاف اور علم و عرفان کے جملہ طریقہ کار ماخوذ ہیں^۱۔ یوں اللہ جملہ اوصاف سے بالاتر ہے لیکن اس کے بلوجود وہ اوصاف سے مبرا نہیں۔ جیسا کہ مشہور صوفی کا قول ہے کہ الوہی اوصاف ”نہ تو اس کی ذات ہے اور نہ اس کی ذات کے علاوہ میں“ مضمحل ہے^۲۔

کلمہ شہادت (لا الہ الا اللہ) سے بھی یہی بظاہر متضاد تعلقات مراد ہیں۔ ایک طرف تو الوہیت کی ہر شکل کی خدا کی طرف سے نفی ہوتی ہے کہ وہ مطلقاً بلورا ہے اور یہی تزییم کا نقطہ نظر ہے۔ اور دوسری طرف بالکل ایسے فارمولے مراد ہے کہ کوئی وصف اوصاف الوہی سے بالکل الگ نہیں ہو سکتا کہ وہ الوہی حقیقت کا عکس ہو۔ جس سے اس کو تشبیہ دی جاتی ہے^۳۔ ذات و صفات کے باہمی تعلق پر ابن عربی کا نقطہ نظر تزییم اور تشبیہ کے بیچ میں ہے اور اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی فرض کرتا ہے کہ اللہ کی بلورایت اور اس کا صفات سے متصف ہونا تمام کائناتی صفات کا عکس اور تصویر ہیں۔

ہر چند کہ الوہی صفات بے شمار ہیں لیکن اسلامی وحی و تنزیل میں انہیں مختصر کر کے کچھ ناموں میں ختم کر دیا ہے جن کے حوالے سے قرآن میں اللہ کو بیان کیا گیا

ہے۔ یہ نام وہ الوہی امکانات ہیں جو کائنات میں طبعی و خلقی حیثیت کے حامل ہیں۔ ان کے واسطے سے خدا دنیا میں خود کو ظاہر کرتا ہے بالکل اسی طرح جس طرح ان کے توسط سے وہ قرآن میں خود کو بیان کرتا ہے۔ اس لئے یہ نام وہ راہیں ہیں جو بندے کو اللہ کی طرف لے جاتی ہیں اور یہ وہ ذریعہ ہیں جن سے انسان حقیقت خداوندی کے علم و عرفان کی طرف بڑھتا ہے۔ اور چونکہ وہ علم اور وجود دونوں کے بنیادی پہلو ہیں اس لئے کائنات اور روحانی زندگی میں ان کا اہتمام ہوتا ہے جن میں وہ غور و فکر کا موضوع بن جاتے ہیں۔ انہیں کے ذریعہ، دیگر صوفیوں کی طرح، ابن عربی تخلیق کے عمل اور روحانی تکمیل کے عمل پر غور کرتے ہیں اسماء اور صفات دنیا کے بارے میں ان کے نقطہ نظر کے ہر پہلو میں ایک بنیادی کردار ادا کرتے ہیں اور ایسی زبان اور لہجہ مہیا کرتے ہیں جو قرآن کے مصطلحات پر مبنی ہے جن کے ذریعہ وہ تصوف کے نظریات کی تشریح کرتے ہیں۔

انسان کامل یا اقنوم ثانی

اسلام کے مخفی یا باطنی نظریات میں ایک بنیادی نظریہ انسان کامل کا نظریہ ہے جسے اصطلاح میں پہلے پہل ابن عربی نے پیش کیا، یہ نظریہ صوفی تائید پر اس قدر حاوی رہا ہے کہ اسے تصوف کا افسانوی حق کہا گیا ہے۔ انسان کامل جو اقنوم ثانی بھی ہے، وہ اسمائے خداوندی کے ذریعہ مکمل رویت الہی ہے۔ انسان کامل کل کائنات ہے جیسا کہ جو ہر خداوندی اس کو سمجھتا ہے۔ وہ اس کائنات کا اور انسان کا اصل نمونہ ہے جس کی وجہ سے انسان جو ایک کائنات اصغر ہے (یعنی انسان جو اس کائنات کا خلاصہ ہے) اسی انسان کے اندر وہ تمام امکانات مضمر ہیں جو کائنات میں ہیں۔ کائنات اکبر اور کائنات اصغر دو آئینوں کی طرح ایک دوسرے کے مقابل ہیں جس میں ایک میں دوسرے کا عکس نظر آتا ہے اور دونوں میں اپنے مشترک اصل نمونہ کی بازگشت سنائی دیتی ہے، وہ نمونہ جو انسان کامل کا ہے۔ انسان کامل لازمی طور پر روح یا دین اول بھی ہے جن میں جملہ

غلاطونی نظریات موجود ہیں بالکل اسی طرح جیسے کہ فائیکو کے نظریات ہیں اقفون غائی۔
فائیکو اللہ کی پہلی تخلیق ہے جس میں چند خیالات و نظریات مجتمع ہیں۔

ابن عربی کے نظریات میں انسان کامل کے تین مختلف پہلو ہیں یعنی کائناتی الہامی اور روشناسی۔ علم کائنات اور نظریہ تخلیق کی رو سے وہ تخلیق کا اصل نمونہ ہے۔ علم کائنات کے لحاظ سے وہ مخلوق کا اصل نمونہ ہے جس کے اندر کائناتی وجود کے تمام اصل نمونہ (نقوش اول) شامل ہیں اسی طرح کائناتی وجود کی جملہ سطحیں شجر وجود کی بہت سی شاخوں سے زیادہ کچھ نہیں، جس کی جڑیں عرش پر ہیں اس کی ذات میں پیوست ہیں اور اس کے بازو یعنی شاخیں پوری کائنات میں پھیلی ہوئی ہیں الہام اور نبوت کے نقطہ نظر سے انسان کامل کلام الہی ہے اور مشیت ایزدی یا تقدیر ربانی ہے جس کے ہر جہت یا ہر پہلو کی شناخت انبیاء میں سے کسی ایک نبی کے حوالے سے ہوتی ہے۔ یوں فصوص کا ہر باب انسان کامل کے کسی ایک پہلو کے لئے مخصوص ہے۔ اور ایک نبی کے لئے مخصوص ہے جو دنیا کے لئے عقل خداوندی کے ایک پہلو کو اجاگر کرتا ہے جو اپنی باطنی حقیقت میں خود اس کا پیکر ہے۔ اس روشنی میں اگر دیکھا جائے تو انسان کامل حقیقت محمدؐ (الحقیقت المحمدیہ) ہے جس کو اپنی ارضی تکمیل پیغمبر اسلام میں ملی۔ جیسے کوئی بیج جب زمین میں بویا جاتا ہے تو پہلے اس کا تنا زمین سے باہر آتا ہے۔ پھر شاخیں پھوٹی ہیں اس کے بعد بتیاں اور پھول نکلتے ہیں اور آخر میں پھل آتا ہے۔ اور اس پھل میں وہی بیج ہوتا ہے۔ یہی کچھ انسان کامل یا حقیقت محمدؐ نے کیا جو ”اللہ کی اولین مخلوق“ ہے جو زمین پر پوری طرح محمدؐ کی شکل میں ظاہر ہوئی جو انسانیت کے موجودہ دور میں انسانیت کے لئے آخری پیغمبر ہیں۔ (پیغمبر آخر الزماں)

تکمیل روحانی کے نقطہ نظر سے انسان کامل روحانی زندگی کا مثالی نمونہ ہے۔ کیونکہ یہ وہ شخص ہے جس نے سارے امکانات، انسانی حالت میں خلقی طور پر موجود۔ وجود کے تمام حالات کو سمجھ گیا اور پوری طرح جان گیا کہ انسان ہونے کے کیا معنی ہیں۔ تو یوں انسان کامل، اولاً تو پیغمبروں خصوصاً پیغمبر اسلام کے روپ میں ظاہر ہوتا ہے

اور دوسرے ہر عہد میں عظیم مشائخ و اولیاء خصوصاً قطبوں کی شکل میں رونما ہوتا ہے جن کی ظاہری حقیقت دوسرے انسانوں جیسی ہوتی ہے لیکن ان کی باطنی حقیقت میں وہ تمام امکانات شامل ہوتے ہیں جو کائنات میں خلقی طور پر ہوتے ہیں کیونکہ انہوں نے اپنی ذات میں ان تمام امکانات کو حاصل کر لیا ہے جو کائنات اصغر اور مرکز کی حیثیت سے انسانی حال میں ہوتی ہے جو جملہ کائناتی اوصاف باصفاً کو منعکس کرتی ہے۔ امکانی لحاظ سے ہر انسان انسان کامل ہے لیکن درحقیقت صرف انبیاء اور اولیاء کو اس خطاب سے مخاطب کیا جاسکتا ہے اور روحانی زندگی کے اصل نمونہ راہ تکمیل ذات ہی رہنمائی کی حیثیت سے ان کی پیروی کی جاسکتی ہے۔

تخلیق اور علم کائنات

(آفرینش اور علم آفرینش)

ابن عربی کے مکتوب فکر میں تخلیق کو الوہی نقش اول کے نمونے پر قائم وجود کے جوش و فشار کی حیثیت سے دیکھا اور سمجھا گیا ہے اور اس طرح انہیں عدم وجود کی یا ایک مخفی خزانہ کی حالت سے ایک ظاہری خارجی وجود کی صورت میں لایا گیا۔ وجود کو روشنی کی علامت سے ظاہر کیا جاسکتا ہے اور اصل نمونہ یا نقش اول یا کائناتی اسماء و صفات کو رنگین شیشہ کے بت سے لکڑوں سے ظاہر کیا جاسکتا ہے جن سے روشنی چھن کر آتی ہے اور مختلف قسم کے رنگ ”عدم وجود کے آئینہ“ میں منعکس ہوتے ہیں۔ کائنات بنیادی طور پر آئینوں کا ایک سلسلہ ہے جن میں حقیقت ربانی منعکس ہوتی ہے۔ یہ کائنات اسماء و صفات ربانی کی رویت ہے جو انسان کامل میں موجود ہے۔^{۶۹} ایک اور نقطہ نظر سے یہ ایک ابدی دریائے رواں ہے جس کے پانی کی ہر لمحہ تجدید ہوتی رہتی ہے لیکن وہ اپنی شکل برقرار رکھتا ہے جو اس کی تہ کی ساخت سے متعین ہوئی ہے۔ پانی نور وجود کی علامت ہے جو ساری کائنات میں سے ہر لمحہ ہر ایک پر رہتی ہے۔ اور دریا

کی تمہ نقش اول ان اصل نمونوں کی علامت ہے جو اس دریا کے پہاڑ کا عام رخ متعین کرتا ہے۔

ابن عربی تخلیق کا موازنہ انسانی منہ سے نکلنے والی آواز کی ترتیل سے بھی کرتے ہیں۔

جس طرح انسانی نفس یعنی سانس کے ذریعہ غیر ممیز آوازیں واضح ہو جاتی ہیں اور تلفظ صاف ہو جاتا ہے اسی طرح نفس الرحمن بھی اللہ کی سانس اپنے رحم و کرم کے ساتھ ان خاص امکانات کو معرض وجود میں لاتی ہیں جن کی علامت حروف و الفاظ ہیں۔ جس طرح انسانی سانس میں سکڑنے اور پھیلنے کا دور ہوتا ہے اسی طرح کائنات بھی اسی قسم کے تکمیلی مرحلوں سے گزرتی رہتی ہے یہ ہر لمحہ فنا ہوتی ہے اور دوسرے لمحے پھر سے تخلیق ہوتی ہے اور ان دونوں مرحلوں کے درمیان میں کوئی زمینی جدائی نہیں ہوتی۔ جب وہ سکڑنے کے مرحلہ میں ہوتی ہے تو ذات باری کی طرف واپس آتی ہے اور پھر خارجی طور پر پھیلاؤ کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے اسی طرح کائنات ذات باری کی رعت ہے۔ جس کی ہر لمحہ بغیر یکساں طور پر دوسرا لئے ہوئے تجدید ہوتی ہے۔ اس لئے کہ صوفیائے کرام کا کہنا ہے کہ رعت باری میں کوئی تکرار یا اعلاہ نہیں ہوتا۔ تخلیق کا ہر لمحہ اعلاہ ہوتا رہتا ہے اور اس کے بظاہر ”مفتی تسلسل کو“ عمودی سبب“ میں پروتا ہے جو اپنے وجود کے ہر لمحہ اپنے ماورائی اصل میں ہوتا جاتا ہے۔

تخلیق کے اس تصور کے پس منظر میں ابن عربی کئی مختلف کائناتی منصوبے بیان کرتے ہیں جن میں سے ہر ایک میں کائناتی حقائق کے مختلف پہلوؤں کی عکاسی کی گئی ہے۔ بعض اوقات وہ کائناتی نظام کو ایک شجر تصور کرتے ہیں جس کی شاخیں کائناتی وجود کے مختلف مارج کی علامت میں اور کبھی وہ کائنات کو لوح محفوظ و قلم کے قرآنی تصور روایتی قرآنی علم الملائکہ اور باہلی علم کائنات کے چار عناصر کی شکل میں دیکھتے ہیں۔ یہاں محض ایک کائناتی منصوبے تک ”ضرورتاً“ محدود ہونے کا سوال نہیں کیونکہ کائناتی میدان پر مختلف زاویہ ہائے نگاہ سے غور کیا جاسکتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک کائناتی

خالق کے کسی ایک پہلو کو اجاگر کرتا ہے۔ لیکن علم کائنات کی ان تقریباً تمام شکلوں میں ابن عربی اپنے خیالات کو بنیادی طور پر قرآن پر اور خصوصاً ان اسلامی تصورات پر مبنی کرتے ہیں جو اسلامی وحی و منزل کی شکلوں سے اور عربی زبان کے حروف اور ان کی صوتیات بہت گہرائی سے وابستہ ہیں۔ گو اس تمام عمل میں ابن عربی ماقبل اسلام کے اکیسواچھے مکاتب فکر کے عناصر سے اکثر استفادہ کرتے ہیں۔

کائناتی منصوبہ کا متحد بنیادی طور پر مختلف کائناتی نظاموں کو ان کے اصولوں سے مربوط کرتا ہے۔ اور یہ ثابت کرتا ہے کہ کس طرح مختلف عالمین اس اصول کا تعین کرنے والے ہیں۔ ان تعینات پر کئی طریقوں سے غور کیا جاسکتا ہے انہیں نور و عظمت کے روایتی مہ ہزار پردے سمجھا جاسکتا ہے۔

انہیں محض چند مخصوص احوال سمجھا جاسکتا ہے جن کے اندر کائناتی وجود کے خاص معیار پوشیدہ ہیں۔ ان کو مختصراً عروجی ترتیب میں یوں بیان کیا جاسکتا ہے جیسے انسانی اور جسمانی شکلوں کی دنیا (عالم مسموت) نازک روشنیوں کی دنیا یا نفسیاتی مادہ (الملکوت) جیسے دیائے تخیل یا تمثال (عالم المثال) شکل سے پرے بالاتر ہے وجود روحانی (الجبوت) اور فطرت ربانی کی دنیا جو موجود کو کمال صفات کے ساتھ ظاہر کرتی ہے (الاحوت) جو ان سب سے اوپر جو ہر ربانی (المہوت) ہے جو تمام تعینات سے مبرا ہے۔ یہ دنیا میں یا یہ تمام عالم جنہیں اگر حصول علم کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو یہ موجودات بھی ہیں۔ اور یہ کائناتی وجود کے بنیادی معیار بھی ہیں جو جسمانی نفسیاتی اور روحانی مظاہر پر مشتمل ہیں۔

صوفی ان تمام عالموں کو بیان کرتا ہے اور ان پر مبنی علم کائنات کا ایک خاکہ پیش کرتا ہے تاکہ وہ ان تمام احوال کو حاصل کرنے کے قائل ہو جائے اور بالآخر ان تمام تعینات سے گزر کر اللہ سے واصل ہو جائے (واصل باللہ) کی کیفیت میں پہنچ جائے کہ کائناتی مظاہر کے جملہ میدانوں سے گزرتے ہوئے ہی اس کے سفر کی آخری منزل اللہ ہی ہے۔

وصل

ہر سارے تصوف کا مقصد اللہ کا قرب حاصل کرنا یا اللہ سے وصل ہے۔ جو اس عشق کا نتیجہ ہوتا ہے جو حسن و جمل خداوندی کے لئے انسان کے دل میں پیدا ہوتا ہے۔ یہ وصل عموماً قلب کی بندرتج پاکیزگی اور تطہیر اور مختلف روحانی خوبیوں کے حصول سے پیدا ہوتا ہے جو بالآخر ذات الہی میں فنا اور بقا کی طرف لے جاتی ہیں ابن عربی وصل کی اس کیفیت کو نہایت اعلیٰ تجربہ تصور کرتے ہیں جو کسی طور پر بیان کئے جانے کے قابل نہیں جو دوسرے صوفیائے کرام سے مختلف ہو۔ ان کے خیال میں معرفت الہی اور خدا سے وصل مراقبہ کی اعلیٰ کیفیت یعنی انفرادی طور پر وجود کے خاتمہ (فنا) یا اس خاتمہ کے خاتمہ (بقا) نہیں ہوتا ہے جیسا کہ علم باطن کے بت سے دعویٰ اوروں نے دعویٰ کیا ہے بلکہ اس سے مراد اس بات کا احساس ہے کہ سارا وجود ابتدا ہی سے اللہ کے ہاتھ میں ہے اور یہ کہ ہمارا کوئی ایسا وجود نہیں کہ جو ختم ہو سکے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ خود سارا وجود ذات خداوندی کی ایک شعلہ ہے اور یہ کہ کوئی اور چیز کسی قسم کا کوئی وجود نہیں رکھتی یا جیسا کہ رسالہ وصل میں بیان کیا گیا ہے کہ بت سے لوگ جنہیں معرفت الہی حاصل ہے انہوں نے وجود کو ختم کر دیا اور اس خاتمہ کے خاتمہ کو معرفت الہی کی شرط قرار دیا ہے لیکن یہ غلطی ہے اور صاف صاف ایک فروگزاشت اور سمو ہے اس لئے کہ معرفت الہی کے وجود کا خاتمہ اس خاتمہ کا خاتمہ مستلزم نہیں ہے کیونکہ چیزوں کا کوئی وجود نہیں اور جس کا وجود نہیں اس کا خاتمہ وجود کیا۔ کیونکہ خاتمہ میں وجود کا فرض کرنا مضمر ہے۔ اور یہ اہتمام پرستی یا کثرت پرستی ہے۔ اس لئے اگر تو بغیر عدم وجود اپنے آپ کو چاہتا ہے تو اللہ کو مانتا ہے اور اگر نہیں تو پھر نہیں ہے۔

کارگر نقطہ نظر کے اعتبار سے اصل روحانی جو حسن خداوندی کے زور سے ہوتا ہے اس میں یہ بات مضمر ہے کہ فطرت خداوندی فطرت انسانی کا خاصہ بن جاتی ہے اور فطرت انسانی اللہ کی ذات میں گھر کر اس میں ڈوب جاتی ہے۔ اب چونکہ یہ کیفیت

نظری کے بجائے روحانی تجربہ کے نقطہ نظر سے زیر غور آئی ہے ہر تعلق کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ کل تجربہ کا ایک پہلو پیش کرتا ہے جس کی ماہیت ناقابل بیان ہے۔ یعنی اللہ انسان میں موجود ہے اور انسان اللہ میں غرق ہے۔ پہلے طریقہ کار کی رو سے وصل سے مراد یہ ہے کہ اللہ مدرک بن جاتا ہے جو انسان کی آنکھوں سے ”دیکھتا ہے“ اور اس کے کلاں سے ”سنتا“ ہے۔ دوسرے طریقہ کار میں انسان اللہ میں ڈوب جاتا ہے اور اللہ کے واسطے سے ”دیکھتا“ ہے اور اس کے وسیلہ سے ”سنتا“ ہے۔ یہ اس مشہور حدیث پاک کے مطابق ہے کہ ”وہ جو مجھ سے محبت کرتا اسے مجھ تک پہنچنے میں کبھی کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی تا آنکہ میں اس سے محبت کرنے لگتا ہوں۔ اور جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں وہ سماعت ہوں جس سے وہ سنتا ہے اور میں وہ بصارت ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے“ میں وہ ہاتھ ہوں جس سے پکڑتا ہے اور وہ پیر ہوں جس سے وہ چلتا ہے“

وصل کی حالت / کیفیت میں انسان کی انفرادیت روشن ہو جاتی ہے اور اس لئے وہ نور الہی میں غرق ہو جاتا ہے۔ یہ دنیا اور انسان مثل اللہ کے سایہ کے ہیں۔ روحانی انسان میں یہی پرچھائیں ہے جو اس میں موجود الوہیت کی وجہ سے شفاف اور روشن ہو جاتی ہے یا جسے ابن عربی فصوص میں فرد اور اللہ کے تعلق کے سلسلے میں بیان کرتے ہیں کہ:

یہ روشنی کی طرح ہے جو سایہ / پرچھائیں کے ذریعہ ڈالی جاتی ہے۔ ایک ایسا سایہ (اس روشنی کے لئے) ایک پردہ کے علاوہ اور کچھ نہیں اور جو شفافیت کی بنا پر بذات خود روشن ہے۔ انسان بھی کچھ ایسا ہی ہے جس نے حق کو جان لیا ہے اور دوسروں کے مقابلہ میں صورت الحق (اوصاف خداوندی) زیادہ براہ راست ظاہر ہوتا ہے زیادہ واضح طور پر آشکار ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم میں کچھ وہ لوگ بھی ہیں جن کے لئے اللہ ان کی سماعت، ان کی بصارت اس کے صلاحیتیں اور اعضاء نے جو نشانیاں اللہ کے نازل کئے ہوئے پیغام کے مطابق بتاتی ہیں یہ اس کے مطابق ہے۔“

وصل کی یہ اعلیٰ ترین کیفیت جو عارف کی اصل منزل مقصود اور انسانی زندگی کا مکمل ہے وہ روحانی طریقوں کی مشق کا ثمر ہے جو احکام مذہبی یعنی شرعی عبادت سے شروع ہو کر قلب کی عبادت یا تخلیقی عبادت کی معراج پر پہنچتی ہے جس میں صوفی کا انتہائی اندرونی مرکز اسمائے حسنی کے ورد کی لے اور ترنم میں گونجتی ہے جو ساری عبادت کا نچوڑ ہے۔

حی الدین پے درپے عبادت قلبی کی اہمیت اور تزکیہ باطنی کا اصرار کرتے ہیں جو بدرجہ اس ”بہروردی“ سے اللہ کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہے جو جملہ رویت خداوندی کو اس کے منبع اور اصل کی طرف لے جاتی ہے۔

دلی اللہ کی عبادت میں انسان اللہ سے دعا کرتا ہے اور اللہ انسان کی طرف متوجہ رہتا ہے۔ اور یہ عبادت انسان کی روح کو ڈھالتی اور سنوارتی ہے۔ سچے استغراق کی حالت میں جو عبادت باطنی کا کامل ترین طریقہ اور ساتھ ساتھ اس کا صلہ بھی ہے جس میں قلب تمام آلودگیوں سے اور کشافوں سے پاک ہو جاتا ہے تو انسان کو احساس ہوتا ہے کہ ”اللہ ایک آئینہ ہے جس میں تم خود کو دیکھتے ہو بالکل اسی طرح جیسے تم اس کا آئینہ ہو جس میں وہ اپنے اسمائے حسنی اور ان کے اصول کا تصور کرتا ہے۔ اس کے اسماء اس کی اپنی ذات سے الگ نہیں اس لئے حقیقت یا تعلقات کی مماثلت اس کے برعکس ہوتی ہے۔ اس لئے آخر کو رب رب ہوتا ہے اور مریوب یعنی بندہ مریوب رہتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی اللہ ایک آئینہ ہو جاتا ہے جس میں روحانی انسان اپنی حقیقت کا تصور کرتا ہے یا اس پر غور کرتا ہے اور پھر انسان خود آئینہ بن جاتا ہے جس میں اللہ اپنے اسماء حسنی اور اوصاف کا تصور کرتا ہے تاکہ دلی اللہ یا شیخ کے دل میں تخلیق کا مقصد اس حد تک حاصل ہو جاتا ہے کہ اللہ اس جوہر کو جان جاتا ہے جو اس خزینہ حقیقی میں رہا ہے یہی وہ علم ہے جس کی خاطر کائنات کی تخلیق کی گئی۔

وحدت ادیان

ابن عربی کے نظریات میں بڑی دلچسپ بات تمام مذاہب کے داخلی مشمولات کی وحدت میں ان کا یقین ہے۔ ایک ایسا اصول ہے جسے عموماً سبھی صوفیاء تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن شاذ و نادر ہی اس کی تفصیل کے تحقیق کی گئی جتنی کہ اس اندلسی شیخ و عارف نے کی۔^{۱۸} جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے کہ اپنی ابتدائی زندگی میں انہیں اس اعلیٰ ترین مرکز کا دیدار ہو چکا تھا جس سے تمام الہامات و انکشافات ظہور میں آئے اور اپنی آخری عمر میں انہوں نے اکثر اسلام سے قبل روایات کے روحانی قلوب (قطب) کے بارے میں لکھا۔ کلام الہی کا ان کے نظریہ میں درحقیقت الہام کے کائناتی اصول مضمین ہے۔ انہوں نے دعویٰ کیا کہ ہر نبی اعلیٰ ترین کلام الہی کا ایک پہلو ہے اور وہ بذات خود کلام الہی ہے۔ علاوہ ازیں ابن عربی نے جس تک ان سے ممکن اور قاتل عمل ہو سکا دوسرے مذاہب کی مخصوص جزئیات کے مطالعہ اور ان کے خارجی ڈھانچے میں پوشیدہ کائناتی معنی کو علاحدہ کرنے کی کوششیں کی۔^{۱۹} آج مسلمانوں کی دوسرے مذاہب سے مفاہمت و مصالحت کے سلسلے میں تمام تر سنجیدہ کوششوں کو ان مضبوط بنیادوں پر قائم کیا جاسکتا ہے یا انہیں قائم ہونا چاہئے جو ابن عربی اور ربوبی نے میا کیں۔

وحی و تنزیل کے اندرونی (داخلی) معنوں تک پہنچنے کی غرض سے ابن عربی نے وحی و تنزیل کی خارجی شکلوں سے ماوراء ہونے کی جو کوشش کی اس سے کسی صورت میں یہ پہلو نہیں نکل سکتا کہ انہیں نیچے کی طرف سے مسترد کر دیا گیا ہے۔ یعنی مذہب کی غیر استدلالی شکلوں اور ظاہری رسومات کو تسلیم کرنے سے انکار۔ بلکہ انہوں نے عامہ الناس کی رسومات اور رواج کے قلب میں اتر کر عام سطح سے ماورا ہو جایا جائے و رسوم و رواج بذات خود مذہب کا جزو لاینفک ہیں اور انہیں اللہ کی طرف سے بھیجا گیا ہے اور جس کی انسان کو تقلید و پیروی کرنا چاہئے اگر روحانی زندگی کی اس کی جستجو کو حقیقتاً بار آمد

ہوتا ہے۔ مذہب کے انہیں عام اور رسمی پہلوؤں کے وسیلہ سے دوسرے صوفیاء کرام کی طرح ابن عربی نے وحی و تنزیل کے اندرونی معنی تک پہنچنے کی کوشش کی۔

بنیادی طور پر شبیہوں کو نذر آتش کرنا یا مذہب کے خارجی اور رسمی پہلوؤں کو مسترد کرنے سے مراد یہ ہے کہ انسان کو پہلے اسی پہلو میں موجود ہونے چاہئیں اگر کسی کے پاس کچھ ہے نہیں تو وہ اس کو روکیے کر لیا یہ یاد رکھنا چاہئے کہ جب محی الدین اور دیگر صوفیاء کرام نے اپنے مذہب کی شکلوں اور رسوں سے اپنی آزادی کا اعلان کیا تو وہ ایک مجمع سے مخاطب تھے جس میں ہر طرح کی مذہبی رسوم کی پیروی کر لیا گیا تھا کہ یہ تو ہوتا ہی ہے۔ جب یہ اعلان کیا گیا تو اس وقت کی دنیا کسی نہیں تھی جیسی آج کی ہے کہ جس میں بغیر عمل کیے یا مذہب کے رسمی پہلوؤں کو مسترد کئے جانے کے امکانات ہوں وہ قاری کے ضمیر کے فحش پر چھلکا رہتا ہے۔ ابن عربی نے اپنی زندگی کا پتھر حصہ رسمی اسلامی عبادتیں کرنے میں اللہ کے سامنے اپنے گناہوں پر تلوم ہونے میں، قرآن کی تلاوت اور اسماء حسنی کے ورد میں گزارا اور انہیں عملوں کے وسیلہ سے نہ کہ ان کے بلوجود انہیں یہ احساس ہوا کہ باری تعالیٰ کی طرف سے بتائے گئے راستے ہی اس چوٹی پر پہنچاتے ہیں اور یہ کہ ایک مذہب کی بھرپور پیروی کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ سارے مذاہب کی پیروی کی جائے انہوں نے لامحدود اور غیر متعین کو منزل تعینات کے عین قلب میں دکھا اور اپنے مشہور اور اکثر نقل کئے جانے والے اشعار کے ذریعہ اپنے احساسات کا اظہار کیا۔

میرا قلب ہر قسم کی شکل میں ڈھل جانے کی صلاحیت والا ہو گیا ہے۔

یہ غراؤں کے لئے ایک مرغزار ہے اور عیسائی راہبوں کے لئے ایک صومعہ

اور بتوں کے لئے ایک مندر اور زائرین کے لئے کعبہ اور تورات کی الواح اور صحیفہ قرآن۔

میں مذہب عشق کا پھول ہوں۔ بخود عشق مجھے جس راستے پر لے جائے وہی میرا
دین وہی میرا ایمان ہے۔^{۴۴}

ابن عربی کے بعد کا تصوف

تصوف پر ابن عربی کا اثر کس حد تک اور کتنا تھا یہ بتانا ممکن نہیں ہے۔ بجز اس کے
کہ ان کے بعد نظریۂ تصوف کی عملاً کوئی ایسی وضاحت و تشریح (تفسیر) نہیں پیش کی گئی
جو کسی نہ کسی صورت میں اندلسی شیخ کی تصنیفات میں سے کسی نہ کسی سے متاثر نہ ہو۔
گو بعد کے کچھ مکاتب فکر ان کے کچھ اصولوں سے متفق نہیں تھے۔^{۴۵} لیکن کی تصنیفات
فورا ہی ساری دنیائے اسلام میں پھیل گئی۔ تصوف کے عقیدت مندوں نے ان کی نثری
تصنیفات کا مطالعہ شروع کیا اور ان کے اشعار اور غزلیں مختلف سلسلوں کے زاویوں
میں گنگنائے اور گائے جانے لگے۔ اور آج بھی اس مطالعہ کا سلسلہ جاری ہے جیسا کہ
سات صدی قبل تھا۔

مشرق میں ابن عربی کے نظریات کی اشاعت بیشتر صدر الدین القونوی کی بدولت
ہے جو خود بھی تصوف کے عظیم ماہرین میں سے تھے۔ انہوں نے شیخ کی تصنیفات پر
تبصرے لکھے اور بہت کچھ اپنی طرف سے اپنے استلو اور پیر کے نظریات کی تشریح میں
لکھا۔^{۴۶} بنیادی طور پر انہیں کے واسطے سے ابن عربی کے نظریات کے کئی اہم ”سلسلہ
اثر“ مشرق میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ صدر الدین، جلال الدین رومی کے بڑے گمراہ رفیق
تھے۔ جن کی مثنویوں کو بعد کے ایران صوفیوں نے فارسی شاعری کی فتوحات سے تعبیر
کیا۔ اور درحقیقت روزانہ کی نمازوں میں انہوں نے مولانا رومؒ کے امام کا کلام انجام
دیا۔ صدر الدین کی وساطت سے ہی رومی اور محی الدین کے مابین رشتہ اتھلو کو جانا جائے
اسلامی روحانیت کے ایک اور کوہ گراں کی طرح جو اس سرزمین تصوف پر حلوی ہے
جہاں کہیں بھی فارسی بولی یا گجھی جاتی ہے۔ صدر الدین، قطب الدین اشیرازی کے
استلو تھے۔ جنہوں نے سروردی کی حکمت الاشراق کی بہت مشہور تفسیر لکھی ہے اور

بعد الطبیات کے بنیادی مسائل کے سلسلہ میں قطب الدین کے استوفیہ فی الدین کے اسرار سے مراد بھی کی ہے۔^{۸۵}

ابن عربی کے نظریات پر صدر الدین کے درس میں حاصل کئے ہوئے وجدان کی بدولت عظیم صوفی شاعر فخر الدین عراقی نے اپنے لمعات کی تخلیق کی۔ اور تصانیف سے کہیں زیادہ اس تصنیف نے فارسی بولنے والوں کے علاقوں میں ابن عربی کو متعارف کرانے میں معاونت کی۔

محی الدین کے مکتب خیال کے مریدوں میں سارے مشہور مفسرین شامل ہیں۔ ابلوی، الکاشانی، القیمری، بابی آفریدی اور عظیم فارسی شاعر جامی جنہوں نے ابن عربی کی کئی تصنیفات کی اور عراقی کی لمعات کی تفسیریں لکھی ہیں۔ موخر الذکر کا نام انشیوت اللمعات ہے۔ ایران میں یہ تصنیف صوفی نظریات کے کتابچہ کی حیثیت سے آج بھی پڑھی جاتی ہے۔ اس ضمن میں عبدالکریم الجلی کا بھی نام لیا جاسکتا ہے جس کی انسان کمال، فصوص کا باقاعدہ وضاحت ہے اور محمود شبستاری جن کی تصنیف گلستان مخفی میں تصوف پر ان کے نظریات کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے جو ابن عربی نے اپنے فارسی اشعار کے ذریعہ بیان کیا ہے۔ شیعہ عارفین (علم باطنی رکھنے والے علماء) کا ایک گروہ بھی قائل توجہ ہے۔ اس میں ابن ترکہ، سید حیدر آملی اور ابن ابی جہرور ایسے ہیں جنہوں نے آہستہ آہستہ اس اندلسی شیخ کے نظریات شیعہ مذہب میں داخل کیا کہ بہت جلد ہی یہ شیعہ روحانیت کے اصل ستون بن گئے اور ملا صدرا جیسے متاخر ایرانی شیعہ کی نظریاتی ترتیب میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ ملا صدرا نے مریا کے ماہر استوفی کی تعلیمات پر بہت زیادہ اعتماد کیا ہے۔ دیگر مسلم ممالک میں بھی ابن عربی کے نظریات کے طلباء اور مریدین صدیوں چھائے رہے جیسا کہ ان کی تصنیفات پر کثیر تعداد میں تفسیروں کی موجودگی سے ظاہر ہوتا ہے جو ہندوستان، اناطولیہ، اور مصر میں شائع ہوئیں۔ جمال الشارانی مصنفوں نے ان کی تصانیف کی تشریح و وضاحت میں کئی ضخیم کتابیں لکھیں۔

اسی طرح مغرب میں بھی ابن عربی کا اثر رہا۔ گو ان کی تصنیفات سرکاری حلقوں میں معروف نہیں تھی لیکن انہوں نے بہت غیر محسوس مگر سنجیدہ انداز میں مغرب کے *scholarly dimar* خصوصاً دانسنے پر اثر انداز ہوئے جس کے یہاں صوفیوں سے بہت ہی گہری مطالعیں ملتی ہیں۔ اس کی وجہ محض یہ نہیں ہے کہ تاریخ میں ان کے روابط قائم ہوئے بلکہ بنیادی طور پر اس لئے کہ وہ مسیح روایات کے حوالے سے کائنات کی وہی تشریح کرتا ہے اور بنیادی طور پر ویسے ہی یکساں روحانی تجربات کی عکاسی کرتا ہے^{۸۸}

ر۔ میڈلرل میں محی الدین کا براہ راست اثر دیکھا جاسکتا ہے اور ساتھ ہی کچھ ان عیسائی اہل علم سینہ میں دیکھا جاسکتا ہے جو تاریخ کے اس عہد کے ہیں جب مسیحی مغرب اور اسلامی مشرق دو ایک ہی طرح کی تہذیبوں میں رہ رہے تھے اور انسان اور کائنات کے بارے میں ان کے مشترک خیالات تھے گو دینیاتی، معاشرتی اور سیاسی سطح پر کچھ رسمی اختلافات بھی موجود تھے۔

جدید دور میں ابن عربی کا اثر ہر اس جگہ دیکھا جاسکتا ہے جہاں تصوف کے پھلنے پھولنے کا سلسلہ جاری ہے مشرق میں ان کی تصنیفات اب بھی ہندوستان، پاکستان، افغانستان ایران میں پڑھائی جاتی ہیں۔ اور ان پر اب بھی تفسیریں لکھی جارہی ہیں^{۸۹}۔ دمشق میں ان کا مقبرہ صوفیوں کی آماجگاہ اور مصر اور بانی کے شمالی افریقہ میں ان کی برادرپوں کے ہفتہ وار اجتماعات میں ان کے نعتیہ اشعار گائے جاتے ہیں۔ اس صدی کے مشہور و معروف صوفیوں میں مراکش کے شیخ محمد التاویٰ اور الجریا کے شیخ العلوی جو اس صدی میں اسلام کے بہت بااثر اور عظیم مشائخ میں سے ہیں ان سب نے بنیادی طور پر محی الدین کی تعلیمات کی پیروی کی ہے۔

یہ صحیح ہے کہ تصوف کا جو ہر روحانی تجربہ ہے جو ان مختلف طریقوں کی برکتوں سے حاصل کیا جاسکتا ہے جس کے معاملے میں تمام مابعد الطبیعیاتی شکلیں محض اضافی ہیں۔ لیکن اس حد تک کہ تصوف کی اندرونی آتش نے چنگاریاں بکھیری ہیں اور انہوں نے ان نظریات کے ناقابل بیان بیش بہا مخفی خزانوں کا اظہار کیا ہے جو لوگوں کی حقیقت

کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ ابن عربی کی روح ان سب پر سایہ قلم رہی ہے۔ ان تمام صدیوں میں انہوں نے ایک ایسی بیش بہا نظریاتی زبان مہیا کی ہے جس کی وساطت سے صوفیاء کرام نے علم روحانی کے اسرار و رموز ایک اندرونی روشنی کے اسرار جو اسلاء حسی کے جتنوں سے پھوٹی ہے اس کو واشگاف کرنے کی سعی کی۔ ان کے قلوب اس نام کی روشنی اور برکت سے گونجتے ہیں جن سے وہ منور ہوتے ہیں۔ جیسے کہ ابن عربی ان سے پہلے منور کئے گئے تھے اور قدیم ماہرین فن ابن عربی سے پہلے جو وحی و تنزیل کے سرچشمہ تک پہنچتے ہیں جس نے تصوف کے طریقہ کو اس کی روحانی تاثیر اور ایک ایسی داخلی زندگی عطا کی جس نے تصوف کو ایک روحانی روایت کی حیثیت سے آج تک باقی و زندہ رکھا ہے۔ واللہ اعلم

حواشی و حوالہ جات

- ۱۔ اسلام کے اس بنیادی پہلو کو اسلامی روایت کے ایک حصہ اور اس کی راسخ العقیدگی کے ایک جزء لاینفک کی حیثیت سے مستشرقین کی ایک بڑی اکثریت نے تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔ اس کی وجہ سے بیشتر اہل مغرب کی نظروں میں اسلام کی ایسی تصویر ابھری جو بالکل بے کیفیت، بے مزہ اور بے ثمر تھی اور جو روحانیت اور حسن سے بیکھر بے بہرہ تھی۔ ان چند معروف مغربی عالموں میں جنہوں نے تصوف کی قرآنی اصل کو تسلیم کیا مارگولی اینتھ اور خصوصاً میسگون اور کورین کے نام لئے جاسکتے ہیں جبکہ بارن، ٹگلن این پیلاسی اوسن، اور حالیہ زمانہ کے زہنر اور آربری جیسے دوسرے مشہور عالموں میں سے بیشتر نے تصوف کی اصل وابتداء ہندو نو فلاطونی، سکھی اور یہاں تک کہ زرتشتی بھی قرار دی ہے۔ ایسا اس لئے ہوا کہ ان عالموں نے صوفیاء کے مستعار ضابطوں کو غلطی سے داخلی تجربہ پر مبنی اور خود کفیل سمجھ لیا لیکن جو دراصل مطلقاً رسول خدا کی طرف سے نازل ہونے والی برکت پر مبنی ہے۔

اسلام کے داخلی پہلو کی حیثیت سے تصوف کے حلقہ نظر کے لئے دیکھئے
ایف، شوں کی بصیرت افروز تصنیف

The Transcendent Unity of Religions ترجمہ بی بی، ٹون سینڈ، خصوصاً باب
سوم۔ اور انہیں کی Comprendre l' Islam (پیرس، ۱۹۶۱) باب چہارم۔ مزید دیکھئے
R. Guenon کی تصنیف L' Esoterisme islamique میں باب L' Occident
L' Islam کا ہیردو سود (پیرس، ۱۹۴۷) صفحات ۱۵۹-۱۵۳

دیکھئے ابوبکر سراج الدین ۲

The Islamic Quarterly "The origins of Sufism" 3: 53-46 (اپریل، ۱۹۵۶)۔
مزید دیکھئے میر دل الدین The Quranic Sufism (دہلی، ۱۹۵۹)

۳- تصوف کے پیروں کو اسلامی زبان میں کبھی صوفیاء نہیں کہا جاتا۔ اسے بے ادبی
تصور کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ صوفی وہ ہے جس نے اپنی حسی پالی ہے اور
Supreme Identity کی حالت کو پہنچ گیا ہے۔ صوفی طریقہ پیوکار کو عموماً فقیر
کہتے ہیں (روحانی طور پر غریب) یا متصوف کہتے ہیں یعنی وہ شخص جو تصوف میں
شریک ہوتا ہے۔ یا فارسی میں درویش کہتے ہیں۔ ان کے علاوہ بھی کئی اور نام ہیں
جو طریقہ (سلوک) کے مختلف پہلوؤں سے متعلق ہیں۔

۴- چونکہ روحانی زندگی خود کو ایک مسلک اور طریقہ کے طور پر پیش کرتی ہے، جیسا کہ
توازن میں ہے، اسلئے صوفی سلسلہ کو طریقہ اور اس میں ماہر کو اکثر اہل الطریقہ کہتے
ہیں صوفی سلسلوں سے متعلق دیکھئے Encyclopaedia of Islam مرتبہ میسکون اور لو
د پونٹ اور ایکس کولانی کی کلاسیکی تصانیف Confreres religieux musulmanes
les (الگر، ۱۸۷۹) اور ایل، Marabouts et Khouares (الگر، ۱۸۷۳)

۵- یہ قول مشہور رسالہ قسیرہ (۱۹۳۰) میں نقل کیا گیا ہے۔ ص ۲۰ مزید دیکھئے

The Origin of Sufism (اپریل، ۱۹۰۶) ص ۵۸

روایتی مسلم علماء اور تصوف کے مغربی کے طلباء کے درمیان لفظ صوفی کے ماخذ کے سلسلے میں کافی بحث رہی ہے۔ راہوں میں اختلاف رہا ہے کہ آیا یہ صوف . معنی اون سے نکلا ہے جو ابتدائی زمانے کے صوفی لوڑھتے تھے یا صفا سے ماخوذ ہے جس کے معنی پاکیزگی یا صف یعنی نماز کی قنار سے، اس لئے کہ صوفیاء نماز میں امام کے پیچھے پہلی صف میں بیٹھتے تھے یا یہ یونانی لفظ صوفیاء سے نکلا ہے۔ لیکن یہ استخراج قرین قیاس نہیں کیونکہ عربی زبان میں یہ لفظ س سے لکھا جائے گا نہ کہ ص سے۔ کچھ ماہرین کا یہ بھی خیال ہے کہ صوفی کی اصطلاح اس قدر بلند و ارفع ہے کہ کسی اور چیز سے اخذ نہیں کی جاسکتی۔ اور یہ کہ اس کی بنیادی اہمیت اس امر سے ظاہر ہے کہ علم جفر کے مطابق تصوف عددی اعتبار سے اتمکمہ الالہیہ کے برابر ہے۔ دیکھئے آر، گونون کا مقالہ

L. Euterisme islamique نوٹ (۱) اوپر

اصطلاح صوفی کے مختلف معنی کے لئے دیکھئے آر، اے، نکلسن :

An historical inquiry concerning the origin and development
of Sufiam with a list of definitaions of the terms sufi and
tasawwuf arranged chronologically" Journal of the Royal
Anatic Society of London (1906) pp. 303-348

۷۔ گو تصوف کی کوئی مکمل تاریخ نہیں لکھی گئی لیکن صدیوں پر محیط مختلف داستان صوفیاء کے مطالعہ اور ان کے نظریات اور دستور و معمولات کو باہم مربوط ٹھہرانے کی کوشش کی گئی ہے۔ ان میں سے یورپنی زبانوں میں سب سے اہم میسگون کی وہ متعدد مطالعات ہیں اور خصوصاً اس کی

Essai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane (پیرس، ۱۹۰۳) بالخصوص ابواب سوم تا پنجم اس کے

علامہ La Passion dal-Hosayn Ibn Mansour al-Hallaj martyr mystique de L. islam (پیرس، ۱۹۲۲) ہے جس میں اسلام کی پہلی صدیوں کی روحانی زندگی کے بارے میں بکثرت معلومات کا خزانہ ہے۔ اور انسانکلو پیڈیا آف اسلام میں تصوف پر ان کا مقالہ۔ مزید دیکھئے جی، سی، اٹلٹی اور ایل، گارڈیٹ کے حالیہ مطالعہ Mystique musulmane (پیرس، ۱۹۲۱) کا پہلا ٹیکشن جو تصوف کی تاریخ سے متعلق

ہے

اس سلسلے میں مشہور عالموں میں سے آر اے نکلسن جیسے عالم کے نام کا بھی ذکر کیا جاسکتا ہے۔ اور خصوصاً ان کے اس مقالے کا حوالہ دیا جاسکتا ہے جو اوپر نوٹ (۶) میں ہے، ان کی تعنیفات Studies in Islamic Mysticism (کیمن، ۱۹۶۱) 'The Mystics of Islam' (لندن ۱۹۴۷) The Idea of 'Personality' in Sufism (کیمن، ۱۹۶۳) اور بھوری کی کشف المحجوب (لیدن، ۱۹۶۸) کا ان کا ترجمہ حواشی۔ مزید دیکھئے ایم، اس پے لی کی اوس کی

M. Ann Palacios El Islam cristianizado estudio del sufismo a traves de las obras de Abenarabi de Murcia (Madrid 1931) E. Dermenghem Les Saints musulmans (Alger 1944) and M. Smith Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East (London, 1931)

(انکر، ۱۹۴۳) اور ایم، اسمنٹھ، (لیدن، ۱۹۳۱)

صوفیاء کرام کی متعدد اہم تواریخ ہیں بلکہ یوں کہئے اسلام کے بزرگان دین کی زندگیوں اور ان کے احوال کے بیانات ہیں جو صوفیاء نے خود رقم بند کئے ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور ہیں السلی کی طبقات الصوفیہ، ابوصیم الامبہانی کی حلیہ الاولیاء فرید الدین عطار کی تذکرۃ الاولیاء اور عبدالرحمن جامی کی نفحات الانس ہیں۔

عربی اور فارسی زبان میں تصوف کی تاریخ کے کئی مطالعات ہوئے ہیں۔ عربی میں ہیں اے، الجبلوی کی التصوف الاسلامی العربی (قاہرہ، ۱۹۳۸) 'بے' عبدالنور کی التصوف عند العرب (بیروت ۱۹۳۸) ذکی مبارک کی التصوف الاسلامی ۲ جلدیں، (قاہرہ، ۱۹۵۳) اور اے، ابن، نادر کی التصوف الاسلامی بیروت، ۱۹۶۰۔ فارسی مطالعات میں ہیں کیو، غنی کی تاریخ تصوف در اسلام (تہران ۱۹۵۲) اور بہت سے مطالعات بدیع الزماں فروزانفر اور جلالی ہمالی کے رومی، عطار اور دوسرے مشہور و معروف صوفیاء کے بارے میں۔

۸۔ اسی عہد پر سیر حاصل بحث میسکون نے اپنی تعنیف Essai sur les origines باب چہارم میں کی ہے۔

۹- یہ تصنیف مغرب میں تقریباً غیر معروف ہے۔ اہل تشیع نے اسے ہمیشہ اسلام کی باطنی تعلیمات کے بنیادی ماخذ میں تصور کیا ہے۔ بہت سے صوفیاء کرام جنہوں نے ابن عربی کی تعلیمات کی پیروی کی انہوں نے اس کا مطالعہ کیا اور اس کی تفسیر لکھی۔

۱۰- محاسبی تصوف پر چند ابتدائی تصنیفات کے مصنف ہیں مثلاً کتاب التوہم اوارت اے، بے، آربری (کاہرہ، ۱۹۳۷) اور کتاب الرعاہ، اوارت ایم اسمعہ (لندن ۱۹۳۰)۔ یہ ضمیر کا جائزہ لینے کے اپنے طریقے کے لئے مشہور ہیں۔ دیکھئے ایم، اسمعہ

An Early mystic of Baghdad a Study of the Life and Teaching of

Harith b. Asadal Muhasibi (لندن، ۱۹۳۵)

۱۱- بھٹائی کی کچھ شیطیات (فخرے، بے ساختہ کلمات) اور کچھ ویدانتی تعلیمات میں مماثلت نے ایچ، سی، زیہنر کو تحریک دی کہ بھٹائی نے تصوف کے جس دستان کی اشاعت کی اسے ہندو الاصل قرار دے۔ دیکھئے اس کی تصنیف *Mysticism Sacred*

and Profane (آکسفورڈ، ۱۹۵۷) صفحات ۲۲۱ اور خصوصاً اس کی Hindu and Muslim Mysticism (لندن، ۱۹۶۰) ص ۹۳، لیکن بھٹائی کے ایسے کلمات یا فقرے جیسے نکون اہت خاکا یا منکرت کے ”تت قوم“ اسی اتنے آفاقی ہیں اور حقیقت کے ماننے میں ان کی جڑیں اتنی مضبوط ہیں کہ ان کے بارے میں یہ کہنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ کسی تاریخی لین دین سے متعلق ہیں۔

یقیناً اس عہد کے اور بہت سے مشہور صوفیاء کرام ہیں جیسے حضرت رابعہ بصری، ابن کرام، حکیم الترمذی اور ابو سہل التستری جن کے نام اس لائق ہیں کہ ان کا ذکر کیا جائے ان پر میسگون نے Essai باب پنجم اور انٹروی اور گارڈیٹ نے اپنی La Mystique musulmane میں بحث کی ہے۔

۱۲- اسلامی فنون لطیفہ اور سائنس کے لئے دیکھئے سید حسین نصر کی Three Muslim

Sages لاہور، ۱۹۸۸، باب اول۔

۱۳- تصوف کے ابتدائی دور کی اس اہم ماخذی کتب کی اوارت آر، اے، ٹکسن (لندن، ۱۹۳۱) نے کی۔

۳- لوارت وترجمہ از اے' جے' آری' اسی عنوان کے ساتھ 'کیمبرج' انگلینڈ' (۱۹۳۵)

۱۵- ابن باحیث کا انگریزی ترجمہ آر' اے' نکلسن نے اپنی تصنیف Studies in Islamic Mysticism میں کیا ہے۔

۱۶- دیکھئے سردار سر جو گیندرنگھ

The Persian Mysticism The Invocations of Shaikh Abdullah Ansari of Herat (London 1939)

۱۷- آسن پیلے سی راوس کا مطالعہ Abenmasarra Y su escuela (Madrid 1914) ابن سرح کے کچھ بنیادی کائناتی تصورات کا انکشاف کرتا ہے جو ابن عربی کے تصورات کی تکمیل پر اثر انداز ہوئے

۱۸- دیکھئے ڈبلو' ایچ' بی' گیزڈر کا اس تصنیف کا ترجمہ (لندن ۱۹۴۳)

۱۹- اس خوبصورت رسالہ کی ادارت ایچ' رٹر (ستمبر ۱۹۴۲) نے کی

۲۰- یہ کتاب تصوف کے نقطہ نظر سے روحانی خوبیوں سے بہترین بحث کرنے والی تصنیف کی حیثیت سے مشہور ہے اسن پیلے سی اوس نے اس کتاب کا ترجمہ کیا اور حواشی لکھے ہیں۔ (دسمبر ۱۹۴۳)

۲۱- نجم الدین کا لقب "مشائخ ساز" تھا۔ ان کے بارہ بڑے پایہ کے مرید تھے اور وہ سب ہی مشہور صوفیاء ہوئے۔ وہ تصوف کے اس وسط ایشیائی دستان کے بانی تھے جس سے ستنلی، سعد الدین الحمویہ اور نجم الدین الدریہ جیسے نام وابستہ ہیں اور جو خصوصاً اس دلچسپی کے لئے معروف ہے جو اس نے روشنی کی علامت میں ظاہر کی۔ اور اس علامت کو روح کے مختلف اندرونی تجربات کے اظہار کے لئے استعمال کیا۔ ملاحظہ ہو

ایچ کورن "L Interiorisation du sens en hermeneutique soufie

iranienne" Eranos Jahrbuch 26 57- 187 (1957)

ایران کا ایک صوفی سلسلہ جو بہت پھیلا ہوا ہے اور آج تک قائم ہے وہ ذہب

کہلاتا ہے اس کا مرکز شیراز میں ہے۔ یہ کبرویہ کی ایک شاخ ہے۔

۲۱۔ ان کے فرض منہی یا عمل کا ہندو مذہب کے شکر اچار سے کئی طرح موازنہ کیا جاسکتا ہے۔

۲۲۔ ابن عربی کی حمایت بعد کی صدیوں کی تقریباً سبھی روایتی تاریخوں اور سوانح عربوں میں بیان کی جا چکی ہے، مثلاً المقرئ کی نفع الطب، النووی کی بستان العارفین، الذہبی کی تاریخ الاسلام، الصفدی کی الوافی بالعرفیات، الیافعی کی مرآۃ الجنان، ابن کثیر کی البدایہ والنہایہ، الشرنبلانی کی الطبقات الکبریٰ، ابن العلام کی شذرات الذہب اور مصوم علی شاہ کی طرائق الحقائق۔ ابن عربی کی ہمت سے سوانح حیات ہیں جو ان مردوں نے لکھی ہیں جنہوں نے اپنے عہد کی ان الزامات کے خلاف مدافعت اور حمایت کی ہے جو کچھ فقہاء نے ان پر عائد کئے تھے۔ ان میں سے سب سے پرانی کتاب ابراہیم البغدادی کی مناقب ابن عربی ہے۔ ادارت ایس منجد (بیروت ۱۹۵۵) اس میں مدیر نے پیش لفظ میں ابن عربی کے ماخذ کی ایک فہرست بھی دی ہے۔

ان کی زندگی پر یورپی زبان میں کام کا جہاں تک تعلق ہے ایک اہم کتاب آسن پیلے سی اوس کی *El Islam Cristianizado* ہے جو محی الدین ابن عربی کی حیات اور روحانی طریقہ کے مطالعہ تک محدود ہے۔ اس میں مصنف نے مختلف روایتی ماخذ سے اس موضوع سے متعلق مناسب تفصیلات بھی جمع کی ہیں۔

مزید دیکھئے

H. Corbin L. Imagination creatrice dans le soufisme d Ibn Arabi

pp. 327 and R.A. Nicholson "The Lives of Umar Ibnul- Farid and

Ibnul Arabi" Journal of the Royal Society (1906) pp. 797-824

اس کتاب میں ان دونوں صوفیاء کامل سے متعلق شذرات الذہب کا اصل عربی متن شامل ہے ہے آسن پیلے سی اوس نے ابن عربی کے رسالہ القدس کا بھی ترجمہ کیا ہے اس کا عنوان ہے *Vidas de Santones Andaluces* (میڈرڈ ۱۹۳۳)۔ اس

میں شیخ کی روحانی زندگی انہیں کے الفاظ میں بیان کی گئی ہے جس سے ان کی زندگی کا ایک ایسا پہلو نمایاں ہوتا ہے جسے ان کی مابعد الطبیعیاتی تحریروں کا مطالعہ کرتے ہوئے اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

ابن عربی پر حال ہی میں عربی زبان میں بھی کچھ کام ہوا ہے جیسے ٹی عبدالباقی سرور کی ابن عربی (قاہرہ، ۱۹۵۵) اور عمر فرخ کی التصوف الاسلام (بیروت، ۱۹۷۷)۔ جس کا ایک باب محی الدین کے بارے میں ہے۔

۲۳۔ الفتنوحات المکیہ (قاہرہ، ۱۳۲۹ ہجری) جلد اول ۵۴-۵۳۔ اس عبارت کا ترجمہ آئن پیپلے سی اوس نے ہسپانوی زبان میں کیا ہے اور یہ El Islam cristianizado pp 39-40 میں ہے۔ اور کورین نے فرانسیسی زبان میں کیا ہے جو L Imagination Creatrice PP 34-36 میں ہے۔

۲۵۔ یہ آیت قرآنی (۲۰: ۳) کے حوالہ سے ہے جس میں حضرت موسیٰ کو حکم دیا جاتا ہے کہ اپنی نطین اتار لیں۔ ابن عربی کا اس تصنیف میں دلچسپی لینا، جس کی اصل یقیناً شیعہ ہے، انتہائی اہم ہے خصوصاً اس لحاظ سے کہ بعد کے زمانے میں ابن عربی کا عالم تشیع میں بڑا مگر اثر پڑنے والا تھا اور اس لحاظ سے بھی کہ سرعت کے ساتھ ان کے نظریات کو شیعہ علم باطنی میں ہضم کر لیا گیا۔

۲۶۔ ابن عربی اور ابن العارف میں کوئی بنیادی رشتہ ضرور رہا ہوگا اور مؤخر الذکر کے واسطے سے ابن سرخ سے۔ گو کسی بھی طور ابن عربی کے سبھی نظریات کو ان کے پیش بیش رووں کا مرہون منت قرار نہیں دیا جاسکتا۔ یہ تو بہر حال سب کے علم میں ہے کہ ان کے ابن عارف کے مرید عبداللہ ابن غزال سے دوستانہ مراسم تھے اور انکو المیرا سے متعلق بہت سے صوفیانہ سلسلوں سے واضح نسبت تھی۔

۲۷۔ ملاحظہ آئن پیپلے سی اوس کی El Islam Cristianizado 'ص ۳۱' حاشیہ ۲ اور ایچ' کورین L'Imagination creatrice 'ص ۳۷' حاشیہ ۵

۲۸۔ ہمیں ان کے نئے جنم والے شرم میں اپنی روائگی سے قبل ابن عربی نے اپنی پہلی تصنیف مواقع النجوم مرتب کی جس میں انہوں نے مذہبی رسوم میں پنہاں مصلیٰ

کی مختلف سطحوں کی تشریح کی۔

- ۲۹۔ حضرت خضر کی شخصیت اسلام کے روحانی نظام مراتب میں بہت اہم ہے۔ اور انکی حضرت الیاس پیغمبر سے بہت قریبی وابستگی ہے۔
حضرت خضر سے بے شمار قصہ کمائیاں منسوب ہیں۔ جو دیکھنے اہل میسگون

"Ehe et son role transhistorique Khadiriya en Islam" Etudes

Carmelitaines Ehe Le prophete (Paris 1956) II 269-290

اور ان کے بیشمار تحقیقی مطالعات جو ان برسوں میں Revue des etudes islamiques میں شائع ہوئے ہیں۔ مزید ملاحظہ ہوں انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں مقالہ جات al Khadir اور "الیاس" مصنفہ اے 'جے' ولسنک
خضر کے اصنام نویسانہ مطالعہ کے لئے دیکھئے اے 'کے'۔ کمار سوامی کی تصنیف

"Khawala Khadir and the fountain of life in the tradition of Persian and Mughal art" Ars Islamica 173-182 (1934)

- ۳۰۔ ابن عربی کے اپنے زمانے کی بہت سی مشہور و معروف شخصیتوں سے روابط تھے۔ ان میں سے کچھ جیسے سروردی اور فارسی شاعر اوحہ الدین الکلمنی سے ان کی ذاتی ملاقات تھی۔ ان کے علاوہ دوسرے لوگ جیسے ابن الفرید، سعد الدین المہویہ اور فخر الدین الرازی وغیرہ تھے جن سے ان کی خط و کتابت تھی (مثال کے طور پر ابن عربی کا مکتوب فخر الدین کے نام جس میں انہیں مشورہ دیا گیا ہے کہ وہ رسمی علم کو ایک طرف کر کے علم باطنی کی جستجو کریں۔ حال ہی میں فرانسیسی زبان میں اس کا ترجمہ ایم' والسان نے کیا ہے جو "Epitre adressee a L. Imam Ar-Razi" Etudes Traditionnelles 625 242-253 (جولائی اگست اور ستمبر اکتوبر ۱۹۶۱) کے شماروں میں

شائع ہوا)

- ۳۱۔ شاہی عالم عثمانی۔ پہلی گزشتہ چند برسوں سے ابن عربی کی تصنیفات کے گہرے تحقیقی مطالعہ میں مصروف ہیں اور انہوں نے ترکی کے کتب خانوں میں کچھ محرکہ الآرا باتیں

دریافت کی ہیں ان کی اگلی شائع ہونے والی کتب

L. Histoire et la classification des Oeuvres d Ibn Arabi ایک ایسے موضوع

پر روشنی ڈالنے کے سلسلہ میں گریں قدر ثابت ہوگی جو آج تک پردہ خفا میں رہا تھا۔

۳۲۔ اشراقی، کتاب البیواقوت (۱۵ ہجری، ۳۰۵ ہجری) فتوحات کے باب ۸۹

اور ۳۲۸ پر مبنی ہے دیکھئے کورین L. Imagination creatrice ص ۵۹ جہاں ان

مبارتوں کا ترجمہ دیا گیا ہے جن میں ابن عربی نے اپنے الفاظ میں یہ بیان کیا ہے کہ اس

تصنیف کے پیچھے کیا وجدان تھا۔

۳۳۔ اس سلسلہ میں دیکھئے

T.Burckhardt Die Alchemie (Olten Switzerland 1960) and his

Cle Spirituelle de Lastrologie musulmane d apres Mohyiddin

ibn Arabi (Paris 1960)

جس میں ظاہر کیا گیا ہے کہ کس طرح اسکندریائی علوم کائنات اسلامی علم باطنی کے تناظر میں مدغم ہوئے اور کیسے اس کائنات نے جس میں مسلمان رہتے ہیں وحی و تنزیل کا رنگ حاصل کیا اور اس کی ”مسلم کاری“ ہوئی۔

۳۴۔ فصوص کئی بار اصل عربی زبان میں چھپ چکی ہے۔ ان میں سب سے زیادہ

اہم (جس کا میں آئندہ حوالہ دوں گا) ابوالعلا مفضل (۱۵ ہجری، ۳۲۶) ہے جس میں مدیر نے

اس تصنیف کی معروف تفسیروں میں سے بہت سے بیش قیمت نیکشن یکجا کر لئے ہیں

جن سے متن کی تشریح اور وضاحت ہوتی ہے۔ اے ٹی، برخارٹ نے بڑی وضاحت

کے ساتھ La Sagesse des prophetes کے نام سے شائع کیا (پریس، ۱۹۵۵)۔ اس

میں بڑی مہولون تشریحات ہیں۔ انگریزی میں اس کا کسی قدر آزلو ترجمہ خواجہ خاں نے

The wisdom of the Prophets (مدراس، ۱۹۴۹) کے عنوان سے کیا ہے۔

فصوص پر متعدد تفسیریں لکھی گئی ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ مشہور

صدرالدین القنوی، عبدالرزاق الکاشانی، داؤد القیسری، عبدالغنی، پٹی آفندی اور

عبدالرحمن جامی کی تفسیریں ہیں۔ یہ سب بعد کی صدیوں کے معروف صوفیائے کرام

ہیں۔ دنیائے اسلام میں جہاں کہیں تصوف کو فروغ ملا ان کا مطالعہ کیا جاتا رہا ہے۔

انہیں عرفان پر صاف اول کی مسرت نکلیں سمجھا جاتا ہے۔

جائی کی لوانج ترجمہ لئی "انج و ان لیلہ نور ایم۔ ایم قزوینی لندن (۱۳۳۰) بھی

فصوص کی تفسیر ہے اور اس کے پہلی صفحوں کی تطبیق بھی ہے۔

۳۵۔ ملاحظہ کیجئے فصوص ص ۲۷

۳۶۔ اس کتاب کے نام کی گہری اشارت کو بر عادت نے

La Sagesse des prophetes pp. 62 کی تفسیر بھی بخوبی تحلیل کو پہنچایا ہے۔

۳۷۔ "ایس" فی برگ نے اپنی کتاب

Kleinere Schriften des Ibn al Arabi (Leyden 1919) میں ان تین تصنیفات

کی ادا کرتے ہوئے ایک تعارف اور تطبیق کے ساتھ جرمن زبان میں ترجمہ پیش کیا

ہے۔

۳۸۔ ان کے نام سے قرآن کی تفسیر جو قاہرہ سے شائع ہوئی وہ ان کے مرید

عبد الرزاق الکاشانی کی ہے۔

۳۹۔ ہر موضوع پر ابن عربی کی اتنی تصنیفات ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کا علیحدہ سے

مطالعہ کئے بغیر ان کی تحریروں کے مشتملات کی طرف اشارہ کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔

۴۰۔ اس کتاب کا انگریزی میں ترجمہ آر۔ اے۔ نکلسن (لندن ۱۳۳۰) نے کیا ہے۔

۴۱۔ مشہور و معروف خریہ کا مصنف اور عربی زبان کا عظیم ترین صوفی شاعر ابن الفرید

ابن عربی کا دوست اور ہم عصر تھا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک موقع پر ابن عربی نے ابن الفرید

کو ایک خط لکھا اور اس میں ان کی تصنیف "نایہ" کی تفسیر لکھنے کی اجازت چاہی۔ ابن

الفرید نے جواب دیا کہ فتوحات بذات خود ایک تفسیر ہے اور اب اس کے مصنف

کو ایک اور تفسیر لکھنے کی ضرورت نہیں۔

۴۲۔ یہ بات اس حد تک صحیح ہے کہ ابن عربی کے دیستان کے کئی بیروں نے ان کی

اصطلاحات کی فرہنگیں مرتب کیں۔ یہ اصطلاحیں بعد کے صوفیاء نے اختیار کیں ان

میں سے اصطلاحات الصوفیہ مرتبہ الکاشانی جو ان کے معروف مفسرین اور البحرانی کی تقریبات خصوصاً مشہور ہیں۔ دیکھئے۔

al-Jurjani Definitiones Accendunt Definitiones theosophi Mohli
de- din Mohammed Ben Ali vulgo Ibn Arabi dicti ed. G. Flugel
(Leipzig 1845)

مزید دیکھئے Burckhardt la Sagesse des prophetes pp. 207 - 223 جس میں صوف کی تکلیکی اصطلاحات شامل ہیں اور اس کے معنی کی تشریح کی گئی ہے اور فرانسیسی زبان میں اس کا ترجمہ بھی پیش کیا گیا ہے۔

۳۳۔ ابن عربی کے ”ماخذ“ پر پہلے سی اوس کی تصنیف El Islam cristianizado کے حصہ دوم میں (Doctrina Espiritual de Abenarabi) ہیں، اپنی تصنیف Kleinere Schriften میں ٹائی برگ کی تمہید میں کورن کی L Imagination creatrice کے حواشی اور تفسیروں میں اور اے، ای، عینی کی تصنیف The Mystical Philosophy of Muhyid Din - Ibnul Arabi کیسبرج ۱۹۲۹ء کے تفسیروں میں بحث کی گئی ہے۔

۳۴۔ ملاحظہ ہو

T. Burckhardt "Nature sait surmonter nature" Etudes

Traditionnelles 51: 10 - 24

۳۵۔ ابن عربی کی اہمیت اور ان کے اثر کو دیکھتے ہوئے، ان کے نظریات پر یورپی زبانوں میں محدودے چند مطالعات کئے گئے ہیں۔ اس سلسلہ میں عینی کے مشہور مطالعہ کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ جس میں کچھ اچھے ترجمے ہیں لیکن اس میں جدید یورپی فلسفہ سے ماخوذ تصورات کا اطلاق کیا گیا ہے۔ جن میں درحقیقت ان کا اطلاق نہیں ہوتا R. landau کی تصنیف The Philosophy of Ibne Arabi (london 1959) ذکر کیا جاسکتا ہے جس میں ابن عربی کے کچھ نظریات مختصراً زیر بحث آئے ہیں اور اس میں ان کی تحریروں پر مشتمل کچھ باب ہیں، کورن کی L Imagination creatrice ہے جو شیخ کے نظریہ تخلیقی تخیل انسان، کائنات اور خدا کے درمیان موجود ”ہمدردی“ اور ان

سے حلق دیگر مسائل نو زیر بحث لایا گیا ہے
ابن عربی کے نظریات کے مطالعہ کے لئے انتہائی اہم چیز

T. Barckhardt's Introduction to Sufi Doctrine (لاہور ۱۹۵۹ء) جو دراصل
فصوص کا اور عموماً تصوف کا تعارف ہے۔ اس کے علاوہ عبدالکریم الجلی کے
الانسان الکامل کا ترجمہ اور تعارف اس میں ابن عربی کے نظریات پر بہت باقاعدہ
بحث ہے جو بعد کی صوبوں کے بہت بڑے صوفیوں میں سے ایک نے کی ہے۔ ایم
والساں نے بھی ابن عربی کے کئی مطالعات کئے ہیں جس میں ان تصنیفات کے ترجمہ
بھی شامل ہیں اور جو Etudes traditionnelles میں ۱۹۳۸ء سے بعد تک شائع ہوئے
ہیں۔

۳۶۔ اپنی فتوحات کے بارے میں ابن عربی لکھتے ہیں: ”میری اور تصنیفوں کی طرح
یہ تصنیف اس طریقہ کار کی پابند نہیں جو فی زمانہ دوسروں کی تصنیفوں میں اختیار کیا گیا
ہے۔۔۔ تمام معتنین خواہ وہ کتنا ہی دعویٰ کریں کہ ان کی آزادی اور انکا اختیار احکام
الہی کے تابع ہے یا وہ ان علوم کے فیضان کے تحت لکھتے ہیں جس میں انہیں صارت
حاصل ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ اپنے آزاد اختیار اور مرضی کے تحت لکھتے ہیں۔۔۔
دوسری طرف وہ مصنف جو فرمان خداوندی کے تحت لکھتا ہے وہ اکثر ایسی باتیں قلمبند
کرتا ہے جن کا اس باب کے موضوع سے (بظاہر) کوئی تعلق یا واسطہ نہیں ہوتا۔ ایک
عام غیر مذہبی قاری کو وہ ایک غیر مربوط الحاقی عبارت معلوم ہوتی ہے۔ جبکہ میرا خیال ہے
کہ وہ اس باب کے قلب سے تعلق رکھتی ہیں خواہ وہ کسی ایسی دلیل کے تحت ہوں جسے
دوسرے نظر انداز کر دیتے ہیں“ فتوحات اول، ص ۲۳

Asn Palacios el Islam cristianizado p. 102 and

H. corbin Limagination creatrice p 59

۳۷۔ (مابعد الطبیعیات اور فلسفہ میں) ایسا فرق ان لوگوں کو غیر ضروری معلوم ہوگا جو
مابعد الطبیعیات کو فلسفہ کی ایک شاخ سمجھنے کے عادی ہیں۔۔۔ ان دو طریقوں کے فرق
کو واضح کرنے کے لئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ فلسفہ کی ابتدا عقل و تعقل سے ہوتی ہے۔
(جو خالصتا انفرادی صلاحیت ہے) جبکہ مابعد الطبیعیات خالصتا ذہن سے شروع ہوتی ہے“

ایک بعد الہیاتی نظریہ ذہن میں کائناتی حقیقت کی تجسیم ہے۔۔۔ ایک فلسفیانہ نظام کچھ ایسے سوالات کا جواب دینے کی عقلی کوششیں ہے جو ہم سے کئے جاتے ہیں۔ کوئی تصوف مسئلہ کی صورت صرف اس وقت اختیار کرتا ہے جب اسے ایک مخصوص معرطی کے تعلق سے دیکھا جاتا ہے۔

F. Schuon Spiritual Perspectives and Human Facts

trans. D.M. Matheson (London 1954) P. 11

۳۸۔ اس مسئلے کو ایک بالکل ہی مختلف روایتی پس منظر (یعنی تبتی بدھ مت) میں مطالعہ کے لئے دیکھئے

M. Pillis "The Marriage of Wisdom and Method"

France- Asie 17: 1601-1620 (January-February 1961)

۳۹۔ خیالات کی دنیا میں رہنا تصورات کے ایک سلسلہ کو دوسرے سے مستقل بدلنے رہتا ہے۔ خالص منطقی استنباط اور استدلال میں تصورات فرسودگی حد تک معری اور بے وزن ہو جاتے ہیں اس سطح پر کسی بہتر فہم البدل کا امکان ہی نہیں رہ جاتا۔ کوئی بات اتنی معر نہیں جتنی کہ کثرت استعمال سے دماغ کا حق کو گھس دیتا ہے۔ یہ تو ایسا ہی ہوگا جیسے کہ صحیح اور صحیح خیالات کسی سے انتقام لیں جو اپنے کو محض ان کے منطقی تصور اور سوچنے تک محدود رکھتا ہو۔۔۔

ذہنی فنکاری جو ہمیشہ تصورات کے ساتھ کھلاڑ کرتی رہتی ہے اور جس میں کسی قطعی نتیجہ پر پہنچنے کی نہ تو صلاحیت ہوتی ہے اور نہ خواہش، اس میں اور تخلیقی فکر کی صلاحیت میں کوئی بھی چیز مشترک نہیں ہوتی۔ اس کے علاوہ تخلیقی فکر کے اصول و ضوابط جیسے ابن عربی کے تھے) ایسی ذہنی فنکاری کی نظر میں بہت سادہ لوح ہو گئے۔ یہ ذہنی فنکاری بصیرت اور وجدان کی مخالف ہے۔

F. Schuon Spiritual Perspectives and Human facts pp 11-12

حقیقت ربانی بیک وقت علم بھی ہے اور وجود بھی۔ جو اس حقیقت کی طرف آتا ہے اسے نہ صرف لاعلمی، جمالت اور شعور کی کمی اور کوتاہی پر غالب آنا چاہئے بلکہ

اس گرفت پر بھی جو محض خالص نظری علم اور اسی قسم کی دوسری ”غیر حقیقی“ چیزیں اس پر رکھتی ہیں۔ اس سبب سے بہت سے صوفیائے کرام نے جن میں عرفان اور علم باطنی کے بہت ممتاز نمائندے شامل ہیں، جیسے محی الدین ابن عربی اور عمر الہیام نے نظریاتی علم پر نیک عمل اور مراقبہ کو فوقیت دی۔ وہ حقیقی دانشوری ہے جس نے سب سے پہلے جملہ نظریاتی تصورات کی اضافی ماہیت کو تسلیم کیا۔ طریقت کے ذہنی پہلوؤں میں نظری تصورات کا مطالعہ اور وجدان کے ذریعہ اس سے ماورا ہونا، دونوں شامل ہیں۔ اگر باطل کو سختی کے ساتھ ہمیشہ خارج کر دیا جائے تو ذہن، جو حق و صداقت کا وسیلہ بھی ہے اور کچھ مخصوص اعتبار سے اس کو محدود بھی کرتا ہے، وہ ذہن بذات خود بھی اتحاد پیدا کرنے والے مراقبہ میں خارج ہو جائے گا“

T. Burchhardt in Introduction to Sufi Doctrine p 103

۵۰۔ یہ تو صرف علم علامات کی اہمیت کے ساتھ ہی ہو سکتا ہے کہ روایتی علوم و فنون جو جدید ذہن کی نظر میں فرسودہ اور غیر مروجہ ہو گئے ہیں انہیں پھر سے زندہ کیا جاسکتا ہے اور روایتی پیکروں میں مضمر معنی کو ان کے ذریعہ سامنے لایا جاسکتا ہے۔

۵۱۔ مشرق کی روایات کی مختلف علامتوں کا اور عہد وسطی کے مغرب اور ماقبل تاریخ کے لوگوں کا اے، کے، کمار اسوامی اور حال ہی میں ایم۔ ایل ای ”جیسے عالموں نے جو گمراہ مطالعہ کیا اس نے اس دعویٰ کی ناقابل تردید مسلم حقیقت اور صداقت کو ثابت کر دیا ہے۔

۵۲۔ جیسا کہ ایچ۔ اے۔ ولسن نے اپنی تصنیفات خصوصاً

Philosophy of Spinoza Unfolding the Latent Processes of His

Reasoning (Cambridge Mass 1948) vol. 1 caps. 3 and 4

واضح کیا ہے کہ عہد وسطی کے فلسفیوں نے اللہ یا ذات پاک (Pure Being) کو بہ اتفاق رائے مادہ سے بلند و بالا تسلیم کیا۔ پھر یہ صوفیاء جو ذات باری کو وجود سے بھی ماورا مانتے ہیں، کیونکر یہ عقیدہ رکھ سکتے ہیں کہ اللہ مادہ رکھتا ہے جو اس میں اور

کائنات میں مشرک ہے؟ (جس میں وہ کائنات کے ساتھ شریک ہے) دیکھئے۔

T. burckhardt Introduction to Sufi Doctrine chap 3

مزید دیکھئے

A. K. Coomaraswamy "Pantheism Indian and Neo-Platonic"

Journal of Indian History 16:249-252 (1937)

اس تصنیف میں مصنف نے جو دلائل دئے ہیں وہ تصوف پر بھی منطبق ہوتے ہیں۔

۵۳۔ فطری تصوف کا تصور زیر بحث لایا گیا ہے J. Maritain کی تصنیف

"L'Experience mystique naturelle et Le vide" in Quatre essais

sur esprit dans sa condition charnelle (Paris 1958)

اسی طرح lacombe نے ہندو ازم کے کئی مطالعات کئے ہیں جیسے

La Mystique naturelle dans L'Inde" in Revue Thomiste 51:134-153 (1951)

La Mystique musulmane pp. 90 ff نے خصوصاً L. Gardet اور R.C. Zaehner

نے اس کا اطلاق مخصوص طور پر تصوف پر کیا ہے۔

۵۴۔ اس مسئلہ پر بنیاد اور گہرا بحث کے لئے دیکھئے

F.Schuon "Is There a Natural Mysticism in Gnostic Divine Wisdom

trans G.E.H. Palmer (London 1957) chap.3

۵۵۔ ہم عموماً Mysticism کی اصطلاح کو استعمال کرنے سے احتراز کرتے ہیں۔ کیونکہ

انگریزی میں اس لفظ کے معنی مجسم ہیں۔ اگر اس کو اس کے اصل مفہوم یعنی "اسرار

درموز کا سمجھنا" میں استعمال کیا جائے اور اسے دوسرے معنوں سے تمیز کیا جائے

(جیسا کہ جرمن زبان میں Mystik اور Mysticismus میں فرق کیا جاتا ہے) تو پھر

تصوف کو (اسلامی مٹی سرزم) Islamic Mysticism کہنا مناسب ہوگا۔

۵۶۔ تصوف پر یہ بہت اہم رسالہ کتاب الاجودہ اور کتاب الالف کے نام

سے بھی موسوم ہے۔ اسے کبھی کبھی دوسرے صوفیاء سے منسوب کیا گیا ہے جن میں

البابلی اور السوطی شامل ہیں۔ لیکن ہر حال یہ ابن عربی کے خیالات کا خاکہ یا خلاصہ ہے اور قصائد کے کتب فکر سے تعلق رکھتا ہے۔ گو اس تصنیف کا اصل عربی متن ابھی تک شائع نہیں ہوا لیکن فرانسیسی زبان میں اس کا نہایت عمدہ ترجمہ عبد الملوی نے

Le Voile d Isis 3475-17 (January 1933) and 34755-72 (February 1933)

اور انگریزی زبان میں ایک ترجمہ T. H. Weir نے

Translation of an Arabic Manuscript in the Hunterian Collection

Glasgow University Journal of the Royal Asiatic Society

809-825 (1901) میں کیا ہے۔

T. H. Weir " Translation of an Arabic Manuscript pp. 809-810 -5۷

فلوکیات کے آزاد اور قائم بالذات وجود کے بارے میں ابن عربی لکھتے ہیں "اور تخلیق شدہ میزان کا وجود اور عدم وجود ایک ہی بات ہے۔ اور اگر ایسا نہ ہوتا تو پھر ضرور تا کچھ نئی چیز ایجاد کی جاتی وہ پہلے کبھی اس کی وحدت میں نہ تھی۔ اور یہ ایک قصص ہو گا اور اس کی یکسانی وحدت اس قدر بلند و ارفع ہے کہ وہ اس کا متحمل نہیں ہو سکتی۔" (اسی کتب میں صفحات ۸۷-۸۷)

۵۸۔ یہ . فصوص کا اصلی موضوع ہے جیسا کہ اس کے پہلے دو ابواب سے ظاہر ہے جن میں ابن عربی کے تصورات اور نظریات کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔

۵۹۔ برک ہارٹ نے la Sagesse des prophetes کی تمہید (ص ۹۷) میں اس تصور کی پوری طرح تشریح کی ہے۔ آزادانہ اصولوں اور غیر مسلسل تصورات کا استعمال کیا جانا جو کہ عربوں کی خاندان بدوش سرشت سے بہت گہرا تعلق رکھتا ہے، ابن عربی کی تحریروں میں بار بار نظر آتا ہے۔

۶۰۔ قرآن (۳۰: ۵۷) میں اللہ کو الظاہر اور الباطن اور الاول والاخر کہا گیا

ہے۔

۶۱۔ وحدت، وحدت اور دوسری اصطلاحیں جو ابن عربی نے استعمال کی ہیں انہیں

ہاکمہ معظم کیا گیا اللہ کی تشریح کی گئی ہے تاکہ بلورائے اوراک جو ہر ذات (Transcendent Essence) سے عالم ملوی کی طرف نزول (descent) یا تسعین (determination) کے جملہ درامج کو بیان کیا جاسکے۔ یہ کلام الجلیلی اور جامی کے دیستان خیال کے بعد کے پیوٹیوں نے انجام دیا۔

دیکھئے T. Burckhardt Introduction to Sufi Doctrine p. 62 -۳۷

اس دوسرے پہلو سے شہوت کا کام تمام صفات مطلق کو صفات قدوسی میں تبدیل کرنا ہے پس کوئی حسن نہیں بجز اس حسن کے "اور کوئی نیکی اور خیر نہیں سوائے اس نیکی کے۔ الخ..... دیکھئے۔ -۳۸

F. Schuon "Shadah et Fatihah" in Le Voile d Isis 34:486-495

(December 1933)

جہاں تک اسمائے حسنی کا تعلق ہے وہ لازمی طور پر تعداد کے اعتبار سے محدود ہیں اور یہ ان صفات کے علاوہ اور کچھ نہیں جو کچھ بنیادی اصناف میں قصص کردی گئی ہیں اور جنہیں مقدس صحائف نے برائے برکت ماخذ کر دیا جن کی دہائی دی جاسکتی ہے۔ -۳۹

T. Burckhardt Introduction to Sufi Doctrine p. 63

Anawati and Gardet la Mystique musulmane p. 54 -۴۰

انسان کمال کے مختلف پہلوؤں پر ابن عربی کی ہر تصنیف میں بحث کی گئی ہے اور خصوصاً اسی تصور پر مبنی ہے۔ اور ان کی تصنیف شجرہ الکون (شجر وجود) جس کا ترجمہ مع حواشی A. Jeffery نے -۴۱

Studia Islamica (Lenden) 10 : 43-77 and 11 : 113-160 1959 (1959) میں کیا ہے وہ خصوصی طور پر انسان کمال کے تصور سے ہی متعلق ہے اور ابن عربی کے نظریہ "مکملہ الہی" کا بنیادی ماخذ ہے۔

"میں ایک خزینہ پوشیدہ تھا میں چاہتا تھا کہ مجھے جانا جائے اس لئے میں نے کائنات کی تخلیق کی" اس حدیث قدسی سے تصوف کا تصور تخلیق اور مقصود تخلیق کا خلاصہ ہے اسلام میں حدیث قدسی سے مراد رسول مقبول کے وہ اقوال ہیں جس کا -۴۲

انہیں براہ راست اللہ کی طرف سے القا ہوا اور جن کے ذریعہ اللہ واحد حکم کی حیثیت سے رسول اللہ کی زبان کے توسط سے ظاہر ہوتا ہے اس قسم کی حدیث قرآن سے کسی حد تک مماثل ہے۔ گو وہ اس محیفہ مقدس کا جزو نہیں۔

۶۸۔ آئینوں کی علامت کو ”انسان کامل“ کے تصور کے ساتھ محمود شبیری نے اپنی گلسن رٹز میں جمع کیا ہے۔ اس سے متاثر ہو کر یہ تصورات یا نظریات مندرجہ ذیل اشعار میں ڈھل گئے ہیں جو ان کی انتہائی واضح اور صاف تشریح ہے جو متوقفانہ تحریروں میں مل سکتی ہے۔

عدم وجود ایک آئینہ ہے اور کائنات (انسان کامل کا) عکس ہے۔
اور انسان عکس کی آنکھ، جس میں ”وجود حقیقی“ چھپا ہوا ہے
تو اس عکس کی آنکھ ہے اور وہ ذات باری آنکھ کا نور ہے۔
جو کبھی اس آنکھ سے وہ کچھ دیکھ سکا جس سے چیزیں نظر آتی ہیں (یعنی خود آنکھ)
دنیا انسان بن گئی ہے اور انسان دنیا

اس سے زیادہ اس کی کوئی اور وضاحت نہیں ہو سکتی
اس کا قدرے مختلف ترجمہ E. H. Whinfield نے اپنے ترجمہ موسوم بہ گلشن راز

The Mystic Rose Garden (London-1980) verses 140-142

۶۹۔ ابن عربی اور دیگر صوفیائے کرام کی نظر میں عربی کے حروف حقیقی یعنی قرآن کی مقدس زبان کے حروف جو ہر سلوی کی علامت ہیں یا امکانات ہیں جن کا کائنات اور قرآن دونوں میں اظہار ہوتا ہے ملاحظہ کیجئے

M.A. Aini "Du mystere des lettres" in La Quintessence

de La philosophie de Ibn-i Arabi (Paris 1926) chap. II

۷۰۔ لا تکرار فی التعلی
حقیقی کی ہر لمحہ تجدید کے لئے جس کا عمل حصول (Process of realisation)
اور ”موضوعات مراقبہ“ سے گہرا تعلق ہے اور جو صوفیاء کے اعمال سلوک
(Incantatory rites) میں شامل ہوتے ہیں دیکھئے

Burckhardt "The renewing of creation at each instant" in

Introduction to Sufi Doctrine chap IV and Corbin L. Imagination

creatures.....pp. 149 ff

۷۱- فتوحات میں جو کائناتی منصوبہ بیان کیا گیا ہے اس کا ایک بہت ہی واضح نمونہ برخاڑت نے اپنی تصنیف *la Sagence des prophetes* میں ص ۲۸ میں پیش کیا ہے ابن عربی اور دیگر صوفیاء کا قرآنی کائناتی منصوبہ بنیادی طور پر آیہ الکرسی پر مبنی ہے۔

۷۲- بہت سے صوفیوں نے علم الکائنات کو عربی حروف کی علاحت اور اسمائے حسنی کی صورت میں بیان کیا ہے جن کے داخلی معنی عربی رسم خط میں لکھے ہوئے ان حروف کی شکل سے وابستہ ہیں مثلاً فتوحات میں ابن عربی نے علم نجوم کی علاحت کو علم الاسماء و حروف میں ملادیا ہے اور چاند کے ۲۸ حروں کو ان ۲۸ حروف میں سے کسی ایک کے مطابق کردیا اور ہر سیارے کو ایک نئی کے اور منقطع البروج میں سے ہر علامت کو ایک صفت خداوندی سے وابستہ کردیا۔ گویا اس طرح کائنات کو اسلامی یا مسلمان کردیا گیا۔ اس میں آسمانوں کا گھومتا ایک ایسا عمل معلوم ہوتا ہے جس کے ذریعہ وجود کی روشنی ساری کائنات میں ان مختلف صفت کے ذریعہ پھیلتی ہے جو اس کی روشنی کو مرکب کرتی ہیں۔ اسلامی اور ہر مسمی علوم کائنات کی پائمانت جو ابن عربی نے پیدا کی اس کا ایک بصیرت افروز مطالعہ برخاڑت نے اپنی تصنیف *Cle spirituelle de astrologie musulmane d'apres Mohuddin Ibn Arabi* میں کیا ہے۔

۷۳- دیکھئے

Anawati and Gardet *La Mystique musulmane* pp. 232-233

جس میں ان تعینات کو مراقبات کی کیفیات سے جوڑا گیا ہے جو ذکر کی مدد سے پیدا ہوتی ہیں، جن کا خاکہ ابن عطاء اللہ الاسکندری نے پیش کیا ہے۔ مزید دیکھئے p. 96

Burckhardt *Introduction to Sufi Doctrine*

T. H. Weir "Translation of an Arabic Manuscript" p 811 ۷۴-

۷۵- یہ مشہور قول ان چالیس احادیث قدسی میں سے ہے جن پر تصوف کے نظریہ و عمل کی بنیاد ہے اور جن میں رسول اللہ کی باطنی تعلیمات کا لب لباب ہے۔ ابن عربی کے نظریہ و عمل کے لئے دیکھئے۔

Burckhardt *Introduction to Sufi Doctrine* chap VII خصوصاً ص ۴۳ جہاں

اس حدیث کو نقل کیا گیا ہے اور اس سے بحث کی گئی ہے۔

۷۶- فصوص ۳۴ اور la Sagesse des prophetes pp. 103-104

۷۷- عبادت کی بدرجہ دون کاری (interiorisation) میں تک کہ وہ قلب کی عبادت بن جائے اور اپنی حقیقی کیفیت میں عبارت کا تخلیقی قوت کا حامل ہونا تصوف کے لئے لازمی ہے اور بنیادی اہمیت کی بات ہے۔ صوفیوں کی ”دیدار الہی کے ساتھ عبارت (theophanic prayer) اور قلب کی اور صلاحیت عقیدہ کی تخلیقی قوت پر بڑی مفصل بحث کورین نے اپنی تصنیف L Imagination creatrice کے باب ۲ اور ۳ میں کی ہے۔ اس مختصر مطالعہ میں ہمیں تخیل کے معنی اور نفسیات سے متعلق ابن عربی کے دوسرے عناصر پر بحث نظر انداز کرنا پڑی ہے۔ ان کی تعلیمات کے اس حصہ پر نہ صرف برخاٹ اور کورین کی تصنیفات میں بحث ہوئی ہے بلکہ اس کا مطالعہ کے اوپر Asin Palacios نے اپنے مضمون

”La Psicología segun Mohidin Abenarabi” Actes du XIV Congres Inter des Orient (Alger 1905) vol. III (Paris 1907) میں نیز ابن عربی سے متعلق اپنے کئی اور مطالعات میں بحث کی ہے۔

۷۸- اپنے تمام طریقوں اور حضوری کے ساتھ عبادت کی اہمیت سے یہ بات صاف ہو جانی چاہئے کہ ابن عربی کے نظریہ وحدت الوجود کا خواہ کوئی مفہوم ہو فلسفیانہ وحدت وجود سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، جس سے اس کو اکثر ملا دیا جاتا ہے۔

۷۹- فصوص ص ۳ اور la Sagesse des Prophetes ص ۳۶-۳۵ اسی باب میں ابن عربی کلمۃ شیت (Word of Seth) کے بارے میں بھی لکھتے ہیں کہ ایک آئینہ دیکھنے پر انسان کو احساس ہوتا ہے کہ یا تو وہ صرف آئینہ کی سطح کو دیکھ سکتا ہے اور اپنا عکس نہیں دیکھ سکتا۔ یا پھر اپنے عکس کو دیکھ لے اور سطح کو نہ دیکھے۔

یہ بات اللہ کے تصور کرنے کے سلسلہ میں بھی صحیح ہے یا تو عارف اللہ کا تصور کرتا ہے اور اس صورت میں وہ اپنے جوہر ذات کو نہیں دیکھتا یا وہ اس جوہر ذات کو دیکھتا ہے لیکن خدا کو الگ سے نہیں دیکھتا ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ آئینہ اللہ اور کائنات کے اس رشتہ کی اور انسان کے اللہ کا تصور کرنے کی بہترین علامت ہے۔ نیز یہ کہ اللہ نے آئینہ خاص اسی مقصد کے لئے بنایا ہے کہ انسان کو ان ناقابل اظہار رشتوں کو سمجھنے

کے لائق بنادیا جائے۔

۸۰۔ جلال الدین رومیؒ وحدت الہیان کا اکثر حوالہ بھی دیتے ہیں اور فیہ ما فیہ اور منشوری میں بہت سی حکایات میں جن سے تمام انکشافات اور وحی و تنزیل کے داخلی مشمولات کی وحدت رسمی سطح سے اوپر ثابت ہوتی ہے۔

۸۱۔ چونکہ اس زمانے میں دوسرے مذاہب کی طرح اسلام کی بھی ایک ملحدہ دنیا تھی۔ اب چونکہ ان کی وہی ایک دنیا تھی اس لئے اس کی ضرورت نہیں تھی جیسا کہ آج ہے کہ وحی و تنزیل کی آفاقیت کے اصول کو مخصوص موازنوں پر اور تفصیلات کے مطالعہ پر منطبق کیا جائے۔ دیکھئے

F. Schuon, The Transcendent Unity of Religions جہاں اس مسئلہ کے ہر پہلو پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

۸۲۔ نرحمال الانسواق، ترجمہ آر، اے ٹکسن، ص ۶۷

اس سیاق میں اور ایسے ہی دوسرے سیاقوں میں عشق کے استعمال کو معرفت کا حاصل شدہ پہلو سمجھنا چاہئے۔ اسلامی روحانیت بنیادی طور پر عرفانی ہے لیکن یہ ایک ایسا علم باطنی ہے جس میں ہمیشہ عشق شامل ہوتا ہے اور وہ اس کی خوشبو سے معطر ہوتا ہے۔ صوفیاء جب عشق کا مقابلہ علم سے کرتے ہیں تو اول الذکر کا فضا یہ حاصل شدہ معرفت ہوتی ہے اور دوسرے سے ان کی مراد محض نظری علم ہوتا ہے جو مؤثر طور پر عمل میں نہیں آیا۔

۸۳۔ مثلاً وحدت الشہود کے کتب فکر کا ابن عربی کے وحدت الوجود سے اختلاف تھا لیکن اس کتب فکر کے لوگ بھی اس اندلسی دلی سے متاثر تھے۔ دیکھئے میردلی الدین

Reconciliation between Ibn Arabis Wahdat al Wujud and

the Muladdids Wahdat al-Shuhud" Islamic Culture 25: 43-51 (1951)

۸۴۔ دنیائے مشرق میں ابن عربی کے اثر اور صدرالدین عیسیٰ شخصیات کی اہمیت پر

کورن نے اپنی تصنیف *Notes et Appendices to L'Imagination* میں لکھا ہے۔
la creatrice کیجئے مزید:

S. H. Nasr Introduction to the Se Asl Of Mulla Sadra

۸۔ یہ مراسلت بہت جلد پہلی بار شائع ہوگی۔ اسے سید سلیمان ہوشم، تہران کے
 Institut Franco-Iranien کے زیر اہتمام سلسلہ وار شائع کریں گے۔

۱۔ یہ کم محروف شخصیات ایران کی بعد کی دانشورانہ اور روحانی زندگی کے لئے
 قدرے اہم ہیں مغرب میں ان کا مطالعہ پہلی بار کورن نے اپنی تصنیف

"L'Interiorization du sens en hermeneutique soufie iranienne"

اور شیعہ مسلک پر اپنی کئی اور مطالعات میں کیا ہے۔ یہ مطالعہ گذشتہ
 برسوں میں *Erano Jahrbuch* اور ان کی کئی اور تصانیف میں اور حیدرآبادی پر ان
 کے حالیہ مضمون میں زیر بحث آیا ہے۔ مضمون مذکورہ جلد ہی *Melanges Masse*
 میں شائع ہوگا۔

۸۱۔ اثنا عشری شیعہ مذہب میں ابن عربی کے نظریات کا سرعت کے ساتھ جذب ہونا
 ایک دلچسپ سوال پیدا کرتا ہے کہ آیا ابن عربی کا شیعہ مذہب سے کچھ تعلق تھا۔ یہ
 سوال ایسا ہے جس پر بہت سی شیعہ شخصیات نے صدیوں غور و خوض کیا ہے۔ محی
 الدین شریعت کے اعتبار سے مسمیٰ سمجھے جاتے تھے تاہم انہوں نے بارہ اماموں پر ایک
 رسالہ قلم بند کیا جن کی شیعہ علماء باطن میں بڑی قدر و منزلت ہے۔ اسی طرح
 فنوحات (کے باب ۳۶۶) میں وہ مہدی موعود کا ذکر کرتے ہیں اور ان کے دوبارہ
 ظہور کی شرائط بیان کرتے ہیں اور یہ سب اس انداز اور پیرایہ میں بیان کرتے ہیں جو
 روحانی شیعہ ماخذ سے مطابقت رکھتا ہے۔ تصوف، اسلام میں شیعہ مسمیٰ تقسیم سے بالاتر
 ہے لیکن ابن عربی کے یہاں ان کائناتی اصولوں کے علاوہ کہ جو شیعہ اور سنی دونوں
 علماء باطن تسلیم کرتے ہیں، کچھ نظریات خالص شیعہ انداز کے ہیں اور جن کا تعلق
 امامت و دیگر متعلقہ معاملات سے ہے۔ جس کی وجہ سے شیعہ مذہب سے ان کے امکانی
 تعلق کی مسمیٰ کو سلجھانا مشکل ہے۔

- ۸۸۔ واسطے پر اسلام اور خصوصاً ابن عربی کے اثر کے بارے میں Asin Palacios نے
Islam and the Divine Comedy trans. H. Sunderland (London 1926)
and later E. Cerrulli Il Libro della Scala e la questione delle
Divina Commedia (Vatican City 1949) جن میں بیشتر آسن کے دعوے کی توثیق
کی گئی ہے۔
- ۸۹۔ مثلاً فصوص پر حواشی کئی سال ہوئے ایران کے موجودہ زمانے کے ایک حکیم
فاضل قننی نے تعلیقہ بر شرح فصوص (تحریر ۱۳۱۱ھ) کے عنوان سے شائع کیا۔
- ۹۰۔ شیخ الحدادی کے لئے دیکھئے عمر الحدادی، لا الہ الا اللہ (ترجمہ عبدالرحیم الحدادی اور
آسامی ڈورٹ)

Etudes Traditionnelles 53:344-350 (December 1952) and La Vie
traditionnelle cest la sincerite" trans. with notes by A. Boudier
Etudes Traditionnelles 58:212-227 (August-October 1958) 59: 263-271
(November-December 1958) 60:34-39 (March-April 1959)

۹۱۔ شیخ احمد الطوسی جو اپنے مریدوں میں شیخ بن علیوا کے نام سے جانے جاتے ہیں اس
صدی کے عظیم اولیاء میں سے تھے۔ ان کی اپنی زندگی میں ہی ان کا اثر ان کے وطن
الجزائر کی سرحدوں سے باہر دور دور تک پھیل گیا تھا اور آج ساری دنیائے اسلام میں
پھیل چکا ہے اور یہاں تک کہ مغرب میں بھی جہاں ان کی حیات اور نظریات کے
بارے میں کئی تحقیقی مطالعات کئے گئے ہیں۔ دیکھئے:

A. Berque "Un mystique moderniste" Revue Africaine 79 :
691-776 (1936)

Malinga کی بہترین تحقیق:

A. Malinga Saint of the Twentieth Century (London 1961) شیخ الطوسی کا
دوسرے مذاہب میں دلچسپی لینا ان کا مطالعہ کرنا اور اسلام اور دوسری مذہبی روایات
کے درمیان مفاہمت اور مصالحت کی خواہش رکھنا جو مشترک دشمن ملتہ پرستی اور
جدیدیت کے خلاف ہیں، قاتل قدر ہے۔

ہستلی پاریزی

(ترجمہ: شعیب اعظمی)

ذوالقرنین یا کوروش

مولانا ابوالکلام آزاد کی تفسیر ترجمان القرآن جس قرآنی تعلیمات اور اس کے پیغام کے بارے میں بیش بہا نکات کی حامل ہے وہاں قرآن پاک میں مذکور بعض شخصیات اور قدیم اقوام کے سلسلے میں ان کی تحقیقات تاریخ اور علم الانسان کے میدان میں بین الاقوامی معیار تحقیق کو پہنچتی ہیں۔ اس ضمن میں سورہ کف میں مذکور ذوالقرنین کی شخصیت سے متعلق مولانا کی تحقیقات کو بہت شہرت حاصل ہوئی۔ مولانا نے نہایت قوی منطقی اور تاریخی شواہد نیز قرآن میں مذکور ذوالقرنین کی خصوصیات کی بنیاد پر یہ ثابت کر دیا ہے کہ یہ شخصیت صرف پہلی ایرانی سلطنت کے ہانی کوروش اعظم یا سائرس کی ہو سکتی ہے۔ ترجمان القرآن میں سورہ کف کی تفسیر میں شامل یہ حصہ بعد میں ترجمہ ہو کر ایک مضمون کی حیثیت سے ثقافت الہند میں شائع ہوا تھا۔ ہستلی پاریزی نے جو کہ ایران کی مشہور و معروف علمی شخصیت ہیں اور جن کی زندگی اور کارناموں پر ایک مضمون بھی

ڈاکٹر ہستلی پاریزی، ڈین فیکلٹی آف ادبیات، دانشگاہ تہران، تہران
(حجرت) پروفیسر شعیب اعظمی، شعبہ فارسی، جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی۔

اکتوبر ۱۹۹۶ء کے اسلام اور عصر جدید میں شائع ہوا تھا۔ مولانا آزاد کو اس موقع پر پیش کیا تھا جبکہ مولانا ہندوستان کے وزیر تعلیم کی حیثیت سے ۱۹۵۱ء میں مغربی ایشیا کے دورے میں ایران بھی گئے تھے۔ بعد میں باستانی پاریزی نے کوروش اعظم کے سلسلے میں اپنی تحقیقات بھی کیں اور ان کو مولانا آزاد کی تحقیق کے فارسی ترجمہ کے ساتھ شائع کیا۔ مولانا آزاد کی تحقیق سے تو اردوواں طبقہ ترجمان القرآن کے ذریعہ واقف ہی ہے البتہ کوروش کے سلسلے میں باستانی پاریزی کی اپنی تحقیقات میں پروفیسر شعیب اعظمی صاحب کے ترجمہ کے ذریعہ پیش کی جارہی ہیں۔ (مدیر)

اس تحریر کی داستان، اس زمانہ سے متعلق ہے جب میں تہران یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کر رہا تھا۔ اس زمانہ (۱۳۲۶ء سے ۱۳۳۰ء، ۱۹۴۷ء سے ۱۹۵۶ء عیسوی تک) میں ایران کے بہت سے اخباروں کے لئے بہت سے عربی رسالوں اور جملوں کے خبروں کا ترجمہ کیا کرتا تھا۔ اور اس ترجمہ کی اجرت سے اپنے تعلیمی اخراجات پورے کرتا تھا۔ ۱۳۲۹ھ میں یہ اعلان ہوا کہ مولانا ابوالکلام آزاد اس وقت کے وزیر تعلیم ہند جو کہ لندن کی مسافرت پر تھے، ایران کے راستہ ہندوستان واپس ہوں گے اور تہران میں کچھ دیر کے لئے قیام پذیر ہوں گے۔

تہران میں واقع ہندوستانی سفارتخانہ یہ چاہتا تھا کہ انہیں کسی تقریب میں کوئی تحفہ پیش کیا جائے۔ میں نے اپنے ایک ادیب دوست جناب حسن فرامرزی اور اسی طرح جناب مسعود برزین نے جو اس وقت ہندوستانی سفارتخانہ میں مترجم کے عہدہ پر تھے، یہ جانا کہ مرحوم ابوالکلام اردو زبان میں قرآن کی تفسیر کر چکے ہیں اور اس تفسیر کا کچھ حصہ عربی زبان میں ایک رسالہ میں جو عربی زبان میں ثقافت الہند کے نام سے ہندوستان میں شائع ہوتا ہے، چھپ چکا ہے۔ اس رسالہ کے فوری ترجمہ کی اور اشاعت کی پیشکش ہوئی میرے بزرگ استاد مرحوم سعید نفیسی نے مقدمہ لکھا اور کتاب اس سال کے موسم گرما میں چھوٹی قطع پر چھپ گئی۔

اس کا ذکر ضروری نہیں کہ عرب ممالک میں سے کسی ملک نے بھی اور خاص طور سے عرب تہن کے علم برداروں نے ابوالکلام آزاد کے نقطہ نظر کی طرف توجہ نہیں کی کیونکہ یہ ایک

ایرانی بادشاہ— اور بہر حال ایرانی تھا کہ جس کے ذکر کو قرآن میں جگہ ملی تھی۔ اور یہ وہ نکتہ ہے کہ کوئی عرب اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتا ہے۔

ایران میں یہ کتاب ایک بار اور چھپی۔ اس کی تیسری اشاعت میں نے اشارہ ادارہ رادیو کے توسط سے انجام دی۔ جنمب جماعتی تفضلی اس زمانہ میں ریڈیو کے ڈائریکٹر تھے جنہوں نے چاہا تھا کہ وہ ترجمہ ریڈیو تہران کی نشریات کا جزد ہو اور اس کی رائلٹی ہم کو دی جائے۔

ماہ بہار ۱۳۳۲ھ میں تہران نامی چھاپہ خانہ سے کتاب شائع ہوئی لیکن ۱۵ ماہ خرداد کا واقعہ ایک بڑا حادثہ تھا جس میں جماعتی تفضلی مسند وزارت سے برطرف کر دئے گئے اور ان کے سارے کاموں کو کان لم یکن شیشا مذکور ابھار دیا چھپنے والے کٹھن کے آخری پیکٹ کو ٹھیک ۱۵ خرداد ۱۳۳۲ھ کو مطبع بھیجا گیا تھا۔

بہر حال کتاب تیسرے مئی ۱۳۳۲ھ میں شائع ہونے والی تھی کہ ایک روز سازمان افیت کے سرکاری ادارہ سے ریڈیو کے دفتر میں ایک خط پہونچا۔ اس خط کو صرف میرے حوالہ کیا گیا کہ میں اس کا جواب دوں لیکن اس خط کی اصل کاپی مجھے نہیں دی گئی اور غالباً بے شبہ آج بھی وہ اس وزارت کے محافظ خانہ میں ہے۔ خط کی بنیاد ریڈیو کے سابق ڈائریکٹر کو برطرف کرنے کے لئے تھی لیکن اس کی آگ میرے دامن کو بھی جلا رہی تھی۔

خط کا مضمون یہ تھا: یہ اطلاع ملی ہے کہ ریڈیو کے ادارہ کا ارادہ ہے کہ وہ کوروش کبیر کے بارے میں کوئی کتاب چھاپے گا اور غالباً اس کے مقدمہ میں بھی حرم نے یہ لکھا ہے کہ کوروش کی ماں یسودی قوم سے تھی اور کوروش عبرانی اور یسودی زبان جانتا تھا۔ اب جبکہ حکومت کے اراکین جشن شہنشاہی کے ابتدائی مراحل کی تیاریوں میں مصروف ہیں یہ بہت کہ کوروش سلطنت ایران کا بانی، نسل یسودی ہو، ایک گہری سازش ہے جسے نظریہ از نہیں کیا جاسکتا ہے۔ خصوصاً اس لئے کہ کتاب کے حرم دسی شخص ہیں جنہوں نے کچھ دنوں پہلے ہاور شاہ کے بارے میں ایک مقالہ لکھا تھا اور ملی توہین کے مرتکب ہوئے ہیں۔

جب میں نے خط کی اصل کاپی مانگی تو خصوصی حاکم یارفر نے جو خط کو ریڈیو کے دفتر میں

لے آیا تھا، یہ کلمہ نہیں، ہم خط کو آپ کو نہیں دینا چاہتے، ہم تو یہ چاہتے تھے کہ خط کا مضمون آپ کو بتادیا جائے، اور اگر آپ کوئی جواب دینا چاہتے ہیں تو دے دیجئے تاکہ وہ محفوظ کر لیا جائے اور شاید آپ کے لئے یہ بات بے فائدہ نہ ہوگی۔

میں جینا تھوڑی دیر کے لئے سہم گیا اور میں نے دختر کے چند لوگوں سے پوچھا کہ کس میرا رکاز خراب نہ ہو جائے۔ مرحوم سرمنگ پچھو و پچھو جھگڑ جھگڑ نے خود میری کتاب پڑھی تھی، تحقیق کی اور کلمہ نہیں تمہارا رکاز شدہ بیان ادوارہ سامانان اہمیت میں کوئی اہمیت نہیں رکھتا ہے اور اس خط کا نشانہ بھی تم نہیں ہو، بید پر لکڑی ماری ہے تاکہ چنار کا درخت مل جائے۔ یہ بہتر ہوگا کہ تم ایک خط لکھو اور بتاؤ کہ اس سلسلہ میں تمہارا کوئی خاص مقصد نہیں ہے۔

میں نے ایک خط لکھا جس میں میں نے اس کا اظہار کیا کہ یہ بات کہ کوروش عبرانی زبان جانتا تھا، کوئی بری بات نہیں ہے بلکہ اس میں ایک نئے امتیاز کا اضافہ ہوتا ہے کیونکہ وہ ایران کے ان چند سلطانوں میں سے ہے جو اپنی مادری زبان کے علاوہ ایک خارجی زبان بھی جانتا تھا۔ حقیقتاً میں نے کوروش کی شخصیت میں کوئی کمی نہیں کی ہے بلکہ میں نے اس میں ایک چیز کا اضافہ کیا ہے لیکن یہ عذر گناہ سے بھی بدتر تھا اور اس کی وضاحت ضروری نہیں ہے کتاب کی فروخت مطلقاً تائید کے لائق قرار نہیں پاسکی۔ بلکہ اس کے تمام نسخوں کو جو قابل توجہ تعداد تھی اور کئی ہزار چھپی تھی۔ انہیں دبا کر گتے کی شکل میں بدل دیا گیا، اور یہ علوم بھی قدیم مصنفین کی مانند مہذوڑے ہوئے واقعہ سے ڈر گیا اور چپ بیٹھ رہا، پھر اس کے بعد حق الحقت اور روٹی کے کلرے کا ذکر نہ کرنا ہی بہتر تھا۔

تقریب ذکر کوروش

ابوالکلام آزاد مرحوم نے اپنی تفسیر میں کوروش کے ذوالقرنین ہونے کا خیال ظاہر کیا ہے، یہ امر کہ ابوالکلام کا نقطہ نظر درست ہے یا نہیں، ایسا موضوع ہے جس کے بارے میں سارے مفسرین ہم خیال اور متفق نہیں ہیں لیکن یہ تمام لوگ بھی بے شبہ ان کے دلائل کو بے بنیاد قرار نہیں دیتے ہیں اور ان کو رد بھی نہیں کرتے ہیں۔

ان دنوں جب کہ علامہ طباطبائی تفسیر المیزان لکھ رہے تھے اور چونکہ کتب کے نسخے ٹیاب تھے، اپنی مرقومہ کتب میں جسے انھوں نے اپنے لرزے ہوئے ہاتھوں سے تحریر فرمایا تھا۔ اور میں نے اس کی تیسری طباعت کے لئے اسے مطبع کی تحویل میں دیا تھا اور جو شائع نہ ہو سکی اور افسوس کہ اب بھی وہ میری دسترس سے باہر ہے، انہوں نے مجھ سے خواہش کی تھی کہ میں اس کتب کا ایک نسخہ ان کی خدمت میں پیش کروں اور مخلص نے پیش کیا بھی اور اس خط کی وصولیابی حجۃ الاسلام جناب ہادی خسرو شاہی کے دستخط سے مشترک بھی ہو گئی۔

مرحوم طباطبائی نے تفسیر المیزان میں، اس بارے میں تحریر فرمایا ہے ”بعضوں نے کہا ہے کہ ذوالقرنین وہی کوروش ہے جو کہ ہاشمی بادشاہوں میں سے ایک فارس میں گزرا ہے اور جو ۵۴۹-۵۴۸ قبل مسیح میں حکمران ہوا تھا۔ یہ وہی تھا جس نے ایرانی سلطنت کی بنیاد ڈالی اور فارس اور بلوکی دو مملکتوں کو یکجا کیا، بابل فتح کیا اور یہودیوں کو بابل سے یروشلم میں مراجعت کروانے کا حکم دیا۔ بیکل کی تعمیر نو میں بڑی مدد کی، مصر کی مملکت اپنی تفسیر میں لی۔۔۔ پھر مشرق کی جانب رخ کیا اور اس کے آخری علاقہ تک پہنچا گیا۔ اس سلسلے میں ہمارے دور حاضر کے بعض علماء یعنی ہندوستان کے سرسید احمد خاں، اور مولانا ابوالکلام آزاد نے اس کی وضاحت اور قرین قیاس تشریح میں سخت کوشش کی ہے۔“

مرحوم طباطبائی نے ۸ صفحات کے اندر، ابوالکلام کے عمل خیال اور نظریات کا خلاصہ کر دیا ہے اور آخر میں لکھا ہے ”یہ تھا ابوالکلام کے کلام کا خلاصہ، اگرچہ اس کے بعض حصے خالی از اعتراض نہیں لیکن دوسری تمام باتوں کے علاوہ قرآنی آیات سے ان کا تطابق زیادہ روشن اور قائل قبول ہے۔۔۔“

حقیقت بھی یہی ہے کہ کوروش کی خصوصیات، ذوالقرنین سے بہت حد تک

مماثلت رکھتی ہیں کوروش کے بارے میں ایران کی روح، انقلاب کے بعد تھوڑی حساسیت کا شکار ہو گئی اور وہ بھی بظاہر اس بنا پر تھی کی شہنشاہیت کے ۲۵۰۰ سالہ جشن میں، کوروش، شہلی حکومت کے مؤید اراکین میں سے ایک اور یہاں تک کہ ایرانی شہنشاہیت کے بانی کی حیثیت سے توجہ اور بار بار گفتگو کا موضوع بنا۔ اور چونکہ یہ جشن شہنشاہی ایک نامناسب موقع پر منائے جا رہے تھے اور ایرانی حکومت کی سیاست ایرانی روح سے مکمل طور پر متضاد تھی، اس لئے یہ صورت پیش آئی کہ جو کچھ بھی کوروش کے بارے میں کہا جاتا تھا۔ بڑی احتیاط کے ساتھ تسلیم کیا جاتا تھا۔ امر واقعہ یہ ہے کہ اس سلسلے میں مندرجہ ذیل حقائق بھی پیش نظر رہنے چاہئیں تھے۔

اول تو یہ کہ کوروش ایرانی سلطنت کا بانی نہیں ہے۔ ایرانی ریاست کا استحکام اس سے سالوں اور صدیوں قبل مادوں اور عیلامیوں کے ذریعہ ہو چکا تھا اور کوروش دراصل مادی اور عیلامی تمدن کا اصل وارث تھا اور اپنا نسب ان دونوں خاندانوں تک پہنچاتا تھا۔ اور اسی سبب سے، عیلامیوں کا پایہ تخت شوش (سوس) اور مادوں کا دارالسلطنت، ہمدان اس کے گراما اور سرا کے پایہ تخت رہے ہیں۔

دوسرے یہ کہ کوروش نہ فقط سلطنت کا مؤید نہیں تھا بلکہ اس نے مادوں کی سلطنت کا تختہ الٹ دیا تھا اور حکومت کی ایک ایسی تازہ بنیاد رکھی تھی جس پر اس کے جانشینوں نے جمہوری طرز حکومت کی طرف پیش قدمی کی تھی۔

تیسری بات یہ کہ کوروش نہ صرف پہلے بادشاہوں کی طرح سخت تند خو اور ظالم نہ تھا بلکہ کوشاں تھا کہ ایران کے رہنے والوں اور قوموں کے درمیان اخلاقی بنیاد پر نرمی، آسانی، مساوات اور رواداری قائم ہو، یہ پہلے کے بادشاہوں۔ مادوں اور اس کے بعد۔ داریوش نے جو کہ صرف کوروش سے بہت دور کی خاندانی قربت رکھتے تھے اور ایک بے پناہ فوجی بغاوت کے ساتھ، حکومت کو اپنے ہاتھوں میں لیا تھا، میشلزم کی بنیادوں پر بھروسہ، اور ایرانی قومیت کی اساس پر سلطنت کی عمارت تعمیر کی تھی۔ اور بہر حال اگر کوروش غیر معمولی صلاحیتوں کا حامل نہ بھی رہا ہو، پھر بھی تمام ایرانی بادشاہوں کے

درمیان، ایک نمایاں شخصیت ہے۔

ارسطو جس وقت انقلاب اور اس کے اسباب کا ذکر شہلی حکومت کے سلسلہ میں کرتا ہے تو وہ اس کی مناسبت کے لئے 'گوروش' کا نام لیتا ہے۔ وہ لکھتا ہے "۔۔۔ شہنشاہیت اور ظالمانہ حکومت میں انقلاب کے مقاصد جمہوری طرز حکومت کے مقاصد سے فرق نہیں رکھتے ہیں۔ شہلی حکومت اریٹوکریسی کی وہی شکل ہے اور ظالمانہ حکومت، جمہوریت اور اس کی درمیانی شکل کی مختلف النوع افراط و تفریط کی پیداوار اور دونوں طرز حکومت کے عیوب کا مجموعہ ہے اور اس طرح لوگوں کے لئے سب سے زیادہ نقصان پہنچانے والی حکومت ہے۔

ظالم حکمران ہمیشہ وہ لوگ رہے ہیں جو عوامی گروہوں کے درمیان سے، انہیں افسروں کے ستم سے نجات دلانے کے بہانے، اٹھ کھڑے ہوئے ہیں اور اس طرح قوت اور اعتبار حاصل کر لیا ہے۔ اس طرح کی ایک جماعت، اس وقت رواج پا گئی جب بادشاہوں نے، ان قانون کو توڑنے کے لئے جو ان کے اجداد پر مسلط کر دئے گئے تھے من مانی شروع کر دی۔ دوسرا گروہ اس وقت جبکہ حکمران طبقہ نے اپنے وظائف کے زمانہ کو طول دینے کے لئے، یہ موقع غنیمت جانا اور عوام سے منہ موڑ لیا۔ پس سلطنت اسی بنا پر اریٹوکریسی سے وجہ اشتراک رکھتی ہے کہ اس میں ہر فرد یا اس کے اسلاف کے فضائل، اور اسی طرح قید و بند اور نمایاں خدمت کو اہمیت دی جاتی ہے۔ کیونکہ وہ تمام اشخاص جو حکمرانی کے تحت پر متمکن ہوئے ہیں، پہلے اپنے ملک یا عوام کی خدمت کر چکے ہیں یا ان کے اندر خدمت کی قوت رکھتے رہے ہیں، کدروس CODRUS کے مانند بادشاہوں کے گروہ نے اپنے عوام کے ذہنوں سے ان کے رعیت ہونے کا خیال دور کر دیا ہے۔ اور گوروش کی مانند ایک گروہ نے اپنے ملک کو غلامی سے نجات دلائی ہے اور لاسد، مونی اور اور مقدونی جیسے بادشاہوں کے گروہ نے اپنے مملکتوں کی توسیع کے لئے نئے نئے ملک فتح کئے ہیں۔

بادشاہ کا فرض یہ ہے کہ کمزوروں کو لوگوں کے آزار سے اور عوام کو حکمرانوں کے

ظلم سے بچائے لیکن ستم گریا ظالم جیسا کہ بار بار کہا گیا، بادشاہ عوام کی یہودی کی طرف توجہ نہیں کرتا ہے۔ ان ظالموں کا مقصود، لذت پرستی اور بادشاہوں کا مقصد تفاخر ہے۔ بادشاہ شہریوں کو اپنی نمکبانی پر مقرر کرتے ہیں، لیکن ظالم حکمران اس کام میں بیگانوں سے مدد کے خواستگار ہوتے ہیں۔ ظالموں کی حکومت جمہوریت اور عیوب کو اپنے اندر جمع کر لیتی ہے۔^۹

البتہ کوروش کی زندگی کے مثبت نسبی اسباب میں سے بھی ایک چیز اقلیتوں کے ساتھ اس کا برتاؤ اور اس کی سلطنت کے کاموں میں ثابت شدہ برقرار آثار ہیں۔ وہ امتیاز جس سے ایران کے بیشتر بادشاہ، افسوس کہ بہرہ رہے ہیں نظامی منجوبی فرماتے ہیں۔

سکندر بانصاف نام آور است وگرنہ زماہر یک اسکندر است

(سکندر اپنے انصاف کی بنا پر مشہور ہے ورنہ ہم میں ہر ایک اپنی جگہ سکندر ہے)

جیسا کہ میں نے عرض کیا، ممکن ہے کہ تمام مفسرین، ابوالکلام آزاد کے قول اور نظریہ سے اتفاق نہ کرتے ہوں، لیکن چونکہ یہ وہ آخری بات ہے جو ایک مسلمان شخص کے توسط سے قرآن میں مذکور ذوالقرنین کے بارے میں کہی گئی ہے اور ایرانی تاریخ سے براہ راست مربوط ہے، ضروری تھا کہ اس کا ترجمہ کیا جائے۔

وہ مطالب جو مصنف نے مقدمہ کے عنوان سے اس کتاب پر اضافی حیثیت سے بیان کئے ہیں، کوروش کے بارے میں وہی ایرانی روایات اور عرب مورخین کا بیان ہے جو اب تک کم جگہوں پر دیکھا اور پایا گیا ہے۔ اور اس تحقیق کو مصنف نے، کئی سال قبل انجام دے لیا تھا اور کتاب کی تیسری اور چوتھی اشاعت میں شائع ہو چکا تھا اور چونکہ کوروش کے بارے میں یہ مواد اسلامی اور غیر اسلامی مشرقی مورخین کے نظریات پر مشتمل ہے، اس لئے اس اشاعت میں بھی چھپ رہا ہے۔

ان مسائل میں سے بہت سے جو انہیں متابع سے نقل ہوئے ہیں۔ جیسے کوروش کی ماں کا یہودی ہونا، اور کوروش کا عبرانی زبان جاننا، انقلاب اسلامی ایران کے پہلے اور

بعد بھی، اہل تحقیق اور صاحب نظموں کی نکتہ چینی اور اعتراض کا باعث رہے ہیں۔ لیکن بہر حال یہ وہ مطالب ہیں جو قدامت کی کتابوں میں مذکور ہوئے ہیں، اسی لئے انہیں سرسری طور سے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی ان کی طرف سے بے اعتنائی برتی جاسکتی ہے۔

کوروش کے بچپن کا راز

یہ خیال کہ بابلی قوم کے بعض منتخب افراد کوروش کے فلاحی کارناموں کی جانب متوجہ ہوئے اور اس کے ساتھ خط و کتابت کی ہے، صرف ابوالکلام کا ہی نہیں ہے۔ قدیم مورخین میں سے بہتوں نے اس نکتہ کی طرف اشارہ کیا ہے اور باہل کے لوگوں کے ساتھ کوروش کے روابط - فتح سے قبل - کے بارے میں گفتگو کی ہے۔

یہ بات کہ جو کتیریاں نے لکھی ہے کہ کوروش قبائلی چرواہے کا بیٹا تھا اور جو بدرجہ مجبوری راہ زنی کا پیشہ اختیار کر بیٹھا۔ وہ اپنی جوانی کے زمانہ میں بڑے اونچے کاموں میں مشغول رہا کرتا تھا جس کی بنا پر اس نے بارہا کوڑوں کی سزا پائی، راہزنی کا مطلب یقین کی حد تک عیاری اور فریب دہی ہے۔ وہ کام جو ایران میں ہمیشہ روزی اور روٹی حاصل کرنے کا وسیلہ شمار ہوتا ہے اور ہمارے بادشاہوں میں سے بہتوں نے — اسی عیاری اور فریب دہی — جو بے اوقات راہزنی جیسے پیشوں کے ساتھ بھی مربوط رہی ہے، کے ذریعہ تخت و تاج حاصل کیا ہے اور میں نے ایک جگہ اس قسم کے امراء اور بڑے لوگوں کی ایک فہرست تیار کر دی ہے۔

سابقہ اوس (حران) یونیورسٹی کی تاریخ میں اشارہ کیا گیا ہے کہ کوروش نامی ایک ایرانی تھا اور یہ کوروش جو کہ ایرانی ولایت کا حاکم تھا۔ اس نے مدرسہ حران کو بند کروا دیا۔ اس عہد کی سریانی کتابوں میں اس ایرانی حاکم کو کوروش سگ دہان کے نام سے یاد کیا گیا ہے۔

۔ بہت فراموش نہیں ہونی چاہئے کہ بیشتر نامور لوگوں کے بچپن کے سرگزشت

یہاں اور ایک دوسرے سے خطا طوط ہو گئی ہے۔ مثلاً بخت نصر کے بارے میں کہتے ہیں کہ بخت نصر کیبتلو کی اولاد میں سے ایک تھا، اس کا نام کوروش تھا، کہتے ہیں کہ اپن میں بد مزاج تھا۔ اس کی ماں اور دایاں اس سے عاجز تھیں چنانچہ اسے ایک جنگل میں لے کر گیا اور وہاں ایک گھٹیا نے بچے دے رکھے تھے اور بچوں کو دودھ پلا رہی تھی۔ بخت نصر کو ان کے بعد دودھ پلاتی تھی یہاں تک کہ بچہ جوان ہو گیا اور خوب اور مژر اور ہوشیار ثابت ہوا۔“

ہم کو معلوم ہے کہ ہردوت، کوروش بزرگ کے بارے میں بھی کہتا ہے کہ اسے کوستان میں لے گئے جہاں سے ایک گڈریا اٹھا کر اپنے گھر لے گیا۔ اس کی بیوی نے ایک مرد بچہ جنا تھا تو ماں نے بچے کو دودھ پلایا اور یہ وہی کوروش کبیر ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس عورت کو ہردوت نے اساکو کے نام سے یاد کیا ہے اور اس کلمہ کے معنی ”کتیا“ لکھا ہے۔“

غرض یہ کہ ابوبکر عتیق نیشاپوری اس میں اضافہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:

”جب بخت نصر نے اسرائیل کو فتح کیا اور صرف ایک صبح کے ہشتہ کے وقت بنی اسرائیل کے ۳۰ ہزار پیغمبر زادوں کو قتل کیا۔ بچوں کو پالنے سے انہیں اور ہوا میں اچھال دیا تھا اور تلوار سے دو ٹکڑے کر دیا تھا۔“ آخر کوروش ہمدانی کا ظہور ہوا اور اس نے بنی اسرائیل کی مدد کی اور اللہ تعالیٰ نے اسے بخت نصر پر فتح عطا فرمائی۔

یہ کلمہ ”اولی باس“ اس سورۃ میں بخت نصر کی صفت ہے۔“

تاریخ کے بہت سارے ہیرو، غیر علوی تاریخ ولادت کے حامل ہیں، وہی سکندر جسے بعضوں نے دو القرنین کہا ہے۔ اس کے بارے میں مشہور ہے کہ جیو پیٹر، سنپ کی شکل میں اس کی ماں لویسمیاس کی خوابگاہ میں وارد ہوا اور اس سے مباشرت کی اور اس سے اسکندر پیدا ہوا، اور اسی دلیل کی بنا پر، اپنا نسب خداؤں تک پہنچایا۔

میسوپوٹامیہ اور طوفان نوح کے ہیرو گیل گمش کے باب میں یہ عقیدہ ہے کہ جس وقت وہ شکم ملور سے عالم وجود میں آیا تو حاکم وقت کے خوف سے جس نے حکم صادر کیا تھا کہ کوئی عورت بار آور نہ ہو۔ حضرت ابراہیم اور حضرت موسیٰ کے پیدا ہونے کی داستان۔ اس نوزائیدہ کی ماں نے مجبوراً بچے کو مکان بکی کھڑکی سے باہر پھینک دیا۔ اتفاقاً اس وقت ایک عقاب فضا میں پرواز کر رہا تھا اور اپنے پھیلائے ہوئے بازوؤں سے کسی شکار کی جستجو میں تھا، وہ بچہ عقاب کے پھیلے ہوئے بازوؤں پر گرا۔ عقاب نے اسے اپنی پشت پر سنبھال لیا، پہاڑ میں لے گیا اور اپنے نوزائیدوں کے ساتھ اسے بڑا کیا اور یہ عقاب زادہ آخر کار بابلی اساطیر کا ہیرو بن گیا۔

اسی نمونہ کی داستان، رستم کے باپ، زال کی ہے جس نے سیمیرغ کے ذریعہ پرورش پائی اور اس کا بیٹا رستم جو کہ سیرغ کے اشارہ پر، آج کل کے لوگوں کے بقول سر۔ ارین (آپریشن سے یا فارسی زبان کی تعبیر کے مطابق ”رستم را“ ماں سے پیدا ہوا۔ یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ سگ کوروش کا بخت نصر کو دودھ پلانے کی روایت بعد کے زمانوں کی روایت میں شامل ہو گئی ہے اور کوروش سگ وہاں کی صفت شاید اس روایت سے کوئی مناسبت رکھتی ہوگی یعنی شاید کوروش کے لئے یہ صفت پیدا کر لی گئی تھی۔ اور بہ احتمال قوی اس کی عیاری اور راہزنی۔ کتیا کے دودھ پنے ہونے کی صورت میں، یا اس کا دہن، کتا کے منہ پر رکھا ہوا (اس توجہ کے ساتھ قبل از اسلام کتا نجس نہیں تھا بلکہ توجہ کا مرکز بھی تھا، اور مرتے وقت، زرتشیوں کے اعمال میں سے ایک عمل ”سگ دید“ کی رسم بھی رہی ہے۔

اور یہ صفت مثلاً اس قسم کی صفات میں سے ہے جو حضرت عیسیٰ سے متصف کردی گئی تھی اور وہ لفظ ”مسح“ ہے جو لغوی معنوں میں ”مصلط کا نجات یافتہ“ کہا جاتا ہے۔ اور داستان یہ ہے کہ شہنشاہ اغسطس کے عہد میں بیت اللحم میں، یروشلیم کا ایک قبریں قریہ ہے، مریم علیہ السلام جو نامرہ کے مقام سے اپنے قصبہ کی طرف چل پڑی تھیں، اپنے دودھ کے وقت اپنے لئے قیام کی کوئی جگہ نہ پاسکیں چنانچہ مجبوراً ایک

کاروا سرا کے اصطلیل میں پناہ لی اور اسی جگہ شب میں حضرت عیسیٰ تولد ہوئے۔ اور چونکہ مکان میں کوئی جگہ نہ تھی، ان کی ماں نے انہیں اصطلیل میں خاموشی سے سلا دیا۔
میرا مقصد یہ ہے کہ شاید کوروش کے لئے عیاری کے لقب کے لئے ایک ایسی ہی قسم تھی جیسے کہ حضرت یعقوب کے لئے سندر (ہتھوڑے) کی اور سرلوک انہیں یعقوب کے لئے اور ”خر“ یعقوب کے ہر چچا زاد بیٹوں اور انہیں جیسے (اسرائیلیوں کی اولاد) لوگ۔^{۱۷}

در حقیقت کوروش کو کتیا کے دودھ پلانے اور ہرودت کی اساکو کے بارے میں، اور کوروش سگ دھان کے بارے میں بعد کے زمانوں میں ایک روایت موجود تھی جو آپس میں خلط ملط ہو گئی ہے۔^{۱۸}

بظاہر وہ لوگ جنہوں نے کوروش کو بہمن بن اسفندیار سمجھا ہے، وہ اس بنا پر کہ کوروش کے ساتھ بہمن کی سرگزشت کی روایت کئی جگہوں پر یکساں ہے۔ دنیوری لکھتا ہے:

”کہتے ہیں کہ جب اسفندیار کا بیٹا بہمن بادشاہ ہوا تو حکم دیا کہ ان قیدیوں کی باقی ماندہ تعداد کو جنہیں بخت نصر اسرائیل سے قید کر لایا تھا شام واپس لوٹا دیا جائے تاکہ وہ اپنے وطن میں دوبارہ بس جائیں۔ بہمن نے قبل اس کے کہ بادشاہ بنے ایراخت^{۱۹} دختر سلمان پر آرم خضم پسر سلیمان پر داؤد سے شادی کر لی تھی اور برادر لیبی^{۲۰} کو شام کی بادشاہت عطا کر دی تھی اور اسے حکم دیا کہ وہ اپنے ساتھ باقی ماندہ لوگوں کو لے جائے اور شہر ایلیا کو دوبارہ بسائے۔ اور ان لوگوں کو اسی طرح رکھے جیسے کہ وہ شہر میں آہل تھے، سکونت دے اور تخت سلیمان کو بھی واپس لے جا کر اس کی جگہ نصب کر دے۔“

روایت قیدیوں کو اپنے ساتھ لے گیا انہیں ایلیا پہونچایا اور اس شہر کو دوبارہ بسایا اور مسجد بھی تعمیر کی۔

بہمن سیستان گیا اور رستم کے خاندان کے افراد اور بیٹوں کو گرفتار کر کے ایک

ایک کو مار ڈالا اور اس کے شہر کو غارت کر دیا۔ کہتے ہیں کہ بہمن شروع میں یہودی ہو گیا تھا اور آخر میں اس دین کو چھوڑ کر مجوسی ہو گیا اور اپنی بیٹی خملانی سے جو اس عہد کی خوبصورت ترین عورت تھی، شادی کر لی۔ جب اس کا آخری وقت آ پہنچا تو خملانی کے شکم میں اس کا بچہ تھا بہمن کے حکم پر تاج شاهی اس کے شکم پر رکھا گیا اور مملکت کے بزرگوں کو حکم دیا کہ وہ اس کے فرماں بردار اس دم تک رہیں جب تک بچہ پیدا نہ ہو۔ اور اگر لڑکا ہو تو خملانی اس وقت تک اسی طرح بادشاہت کر لے جب تک اس کا بیٹا بڑا اور کار آمد ہو جائے۔ اور جب اس کی عمر ۳۰ سال کی ہو جائے تو بادشاہت اس کے سپرد کر دیں۔“

حزہ اصفہانی ان روایات کو اس دلیل کے ساتھ تسلیم نہیں کرتا ہے کیونکہ اس کے حساب کے مطابق ان سلطنتوں کی تاریخیں ایک دوسرے سے دو سو سال کا فرق رکھتی ہیں۔“ لیکن ہم یہ نہ بھولیں کہ اس عہد کی روایات کی صحیح تاریخ کا تعین سوا دو سو سال کے اختلاف کے ساتھ اتنا غیر معمولی نہیں ہے کیونکہ ساری روایات ایک دوسرے سے ملی ہوئی ہیں۔

لیکن ان روایات سے جو بات حاصل ہوتی ہے، وہ بہمن کا سیستان جانا ہے، اور یہاں سیستان کے بجائے سکستان یاد کرنا چاہیے کیونکہ اس بات کی کوئی لازمی دلیل نہیں ہے کہ یہی آج کا سیستان رہا ہوگا۔ در واقع کو روش کی آخری لڑائی بھی سکلوں کے ساتھ ہوئی تھی جہاں وہ مارا گیا، دوسری جانب اسفندیار کا رستم کے ہاتھوں مارا جانا اس کے نئے دین کے خاطر تھا جو احتمالاً زرتشتی مذہب رہا ہے۔ اور اس بارے میں رستم نے بے پناہ جنگ کی۔ اس طرح زرتشتی مذہب کی پیدائش یا کم از کم اس کی تجدید نو، ہمانشیوں کے ابتدائی دور حکومت میں ہوئی ہے، اور اگر کو روش نے اس دین کو اختیار نہیں کیا ہو تو بھی باری، دارپوش کے باپ و ششاسپ اور خود دارپوش نے اسے سرکاری مذہب کا درجہ دے دیا۔“

دراصل حمزہ اپنی کتاب کے اس باب میں کلمہ ”کے“ کی الجھنوں میں گرفتار ہو گیا

اور کے لہر اسپ اور کے خسو اور کیا جان بن کیمش بن کینش بن کیا فوہ اور کے گشتسپ اور کے ارد شیر، سب اس کی کتاب میں بلوشاہ ہیں۔ اور اس کے ارد شیر کو وہی جانتے ہیں جسے اسرائیلی بہمن کہتے ہیں اور ان کے اخبار میں وہ کوروش^۵ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ حرف (واؤ) جنوبی ایران کے لہجہ میں کبھی حرف یاء میں تبدیل ہو جاتا ہے جیسے خون کو ”ضین“ کہتے ہیں، دور کو ”دیر“ اور بود کو ”بید“ لوش کو ”لش“ (حوض کی تہ کی کچھ) اور اسی دلیل کی بنا پر کوروش بھی قدیم کتابوں میں ”کی رش“ اور ”کی ارش“ تحریر ہوا جس کی صحیح شکل کوروش ہے۔

میں البتہ اس حد تک آگے نہیں جا رہا ہوں جیسا کہ بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ قریش کا کلمہ عربی میں کوروش کی ایک صورت ہے لیکن یہ بات کہ یہ نام عبرانی زبان میں بلا شتہ استعمال ہوا ہے اس میں کوئی رد و انکار نہیں ہے گو کلمہ کوروش سریانی زبان میں ”قویری“ شکل میں تحریر ہوا ہے یا بہر حال اس میں کچھ تحریف آئی ہے کہتے ہیں کہ بزرگ ایرانی فلسفی، فارابی کے ایک استاد کا نام قویری رہا ہے۔

یہ بھی خیال کیا جائے کہ ایران میں ذوالقرنین صرف کوروش کے لئے مخصوص نہیں ہے، ایران کے تمام بلوشاہ جنہوں نے اپنے سروں پر تاج رکھا ہے، وہ ذوالقرنین رہا ہے۔ یہ تاج کیلانی جو اسی آخری صدی میں تجدید ہوا ہے اور رضا شاہ نے بھی اسے اپنے جشن تاجپوشی میں استعمال کیا، وہ ذوالقرنینی تاج ہے یعنی دوشاخہ، اس کے دونوں طرف بنا ہے جو دوزائند سیٹگوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

وہ کلاہ جو ہشتائی اور ایلات قبائل کے بزرگ لوگ پہنتے ہیں وہ ٹاٹ کی بنی ہوئی ہوتی ہے اور اس کے دو کونے سر کے دونوں جانب نکلے ہوئے ہوتے ہیں انہیں ساسانی بلوشاہوں کی تقلید ہے جن کی کلاہ دونوں طرف دو سیٹگوں کی مانند نکلی ہوئی ہوتی ہے اور واقعتاً وہ دوشاخہ ہے۔ ارد شیر اور شاپور کا تاج — کندہ نقوش میں — عموماً دوشاخہ ہے — اور بظاہر اقتدار کی علامت ہے اور شاید گلوں — سانڈ — سے تعلق رکھتی ہے اور سیٹنگ دار سانڈوں کے مجسمے ایران کے تحت جمشید جیسے تاریخی آثار میں موجود ہیں کیونکہ سانڈ

اور طاقت دونوں تقدس اور طاقت کی علامت ہیں۔

بیرونی لکھتا ہے..... اور لوگوں نے کہا ہے کہ ذوالقرنین وہ مرد تھا جس کا نام (اطوکس) تھا اور ”حامیرس“ پر جو بابل کے بادشاہوں میں سے ہے، حملہ آور ہوا۔ اور اس کے ساتھ جنگ کی یہاں تک کہ اس پر غالب آیا اور حامیرس کے سر کو بالوں کے سمیت، جس پر دو زلفیں تھیں، تن سے جدا کر دیا اور سر کے چمڑے کی دباغت کر کے اسے اپنا تاج بنایا اور لوگوں نے کہا کہ اسے اسی وجہ سے ذوالقرنین کہا گیا۔“

شاید ”لوفرنائیم“ بھی جو کوروش کا یہودی لقب تھا اور وہی ذوالقرنین کی اصل شکل ہے، کوروش کو ایک لعن اور طنز کے طور پر دیا گیا تھا۔ وہ بھی اس دلیل کے ساتھ کہ وہ خود اور اس کے سپاہی ایلیاتی (قبائلی) کلاہ کو فارس کی دوسری قبائلی اور بختیاری قسم کی ٹوپیوں کی طرح پہنتے تھے۔ اور یہ ٹوپیاں شاندار بھی رہی ہیں جس کے دونوں طرف کی شاخیں کانوں تک پہنچتی تھیں۔ یہ القاب ایسے ہی تھے جیسے یورپ میں پویلین کو ہیزم شکن اور یعقوب لیث کو سندان اور اسی طرح کی مثالوں میں دیا گیا۔



ذوالقرنین ہا

یہاں ایک اور نکتے کا اضافہ ضروری ہے اور وہ یہ ہے کہ سیرلوس Crus کا کلمہ یونانی میں ایک دوسرے مطلب کا حامل ہے۔ اور ایسے شخص کو کہتے ہیں جس کے سر کے بال باہم گندھے ہوئے ہوں یا لپٹے ہوئے ہوں، اسے پیچیدہ مو بھی کہا جاسکتا ہے۔ کیا احتمال یہ ممکن نہیں کہ اس علت کی بنا پر یہ شخص اپنے بالوں کو زلفوں کی طرح لپٹے ہوئے ہو اور اسے سر پر یک مشت باندھ لیتا ہو جو دور سے دو شاخوں کی شکل میں نظر آتا ہو، اس نام سے پکارا گیا ہوگا۔

درحقیقت وہ ایک دوسرا نام — مثلاً اگر اداس رکھتا ہو اور اس کا لقب فارسی ایک کلمہ ہوتا ہو جس کا ترجمہ ساریوس ہوتا ہو اور ایرانی اسی یونانی لقب کے لفظ کو بد

کی روش کی شکل میں قبول کرتے ہوئے اس کی تکرار کرتے رہے ہوں۔

ابو الفتح رازی بھی اشارہ کرتا ہے۔ اس امر پر اختلاف ہوا کہ اس کو کیوں القرنین نام دیا گیا۔ بعضوں نے کہا اس لئے کہ وہ روم اور پارس کا بادشاہ تھا اور بعضوں نے کہا اس لئے کہ اس کے سر پر دو سرو (شاخیں) تھیں اور کچھ نے کہا اس کے سر پر دو زلفیں تھیں اور زلف کو عربی زبان میں قرن کہتے ہیں، اور کہا اس لئے کہ اس نے اب میں دیکھا کہ اس نے سورج کے انبیا (شاخ) کو اپنے ہاتھوں میں پکڑ رکھا ہے۔ اس کی تاویل اس طرح کی کہ وہ مشرق و مغرب میں بادشاہ ہوگا۔ اور اس لئے بھی کہ دونوں طرف سے (کریم الطرفین) تھا (من حبک الالب والام) اور کہا کہ اس عہد میں دو صدیوں کے لوگ جئے اور مرے اور وہ زندہ رہا۔ اور بعضوں نے کہا جب جنگ آزما ہوتا ہاتھ اور رکاب دونوں سے لڑتا، اور بعضوں نے کہا اسے ظاہر اور باطن کا علم عطا کیا گیا اور کہا کہ اس لئے بھی کہ وہ نور و ظلمت میں چلا گیا۔

پھر کوئے امیر المومنین (علی کرم اللہ) سے اس مسئلہ کے بارے میں کہ ذوالقرنین بادشاہ تھا یا پیغمبر؟ استفسار کیا گیا: **صالح بندہ تھا، خدا پرست تھا اور خدا اس کو عزیز رکھتا تھا۔**

مرحوم رحمت علی شاہ طرائق الحقائق میں۔ ابی الولید بن شحہ کی کتاب روضہ المناظر سے نقل کرتا ہے کہ: ”ذوالقرنین وہی فریدون ہے۔ جو ایران کے اولین بادشاہوں میں سے تھا۔ اور علوم انساب کے بعض ایرانی دانشمندیوں نے نقل کیا ہے کہ بعضوں نے قیاس کیا ہے کہ نوح وہی فریدون تھا، اور فریدون ذوالقرنین ہوا ہے حضرت امیر المومنین علیہ السلام سے ہی روایت ہوئی ہے کہ وہ ایک نیک بندہ تھا جو لوگوں کو وعظ و نصیحت کیا کرتا تھا اور حدیث کے آخر میں فرمایا و فیکم مثلہ یعنی تمہارے درمیان بھی اس طرح کے لوگ ہیں۔ اس کا مفہوم خود ان کی ذات ہے۔

صاحب بصیرت پر مخفی نہیں ہے کہ قرآن مجید میں مذکورہ ذوالقرنین، اسکندر یونانی کے علاوہ ہے چونکہ ان دونوں کی صفات ایک دوسرے کے مقابل نقطہ پر ہیں حتیٰ فیلب

نے اسکندر کی ماں سے — ایک سوء ظن کی بنا پر جو اس سے ہوا، علاحدگی اختیار کر لی، اسکندر کے بارے میں انکار کر دیا اور کہا: وہ اس کا بیٹا نہیں ہے۔ ان حالات میں اسے کس طرح وہی قرآن والا ذوالقرنین کہا جاسکتا ہے۔ اور عمار سہلانی سے بھی روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ ”میں نے حضرت صادقؑ کی خدمت میں عرض کیا کہ ہمارے ائمہ کا مقام و مرتبہ کیا ہے؟ فرمایا کہ ذوالقرنین کا مرتبہ اور مقام، اور سلیمان کے مصاحب یوشع اور آصف۔ جو ذی القرنین علو مقام پر دلالت ہے۔“

طبری، ذوالقرنین کو مسلمان۔ یعنی خدا پرست سمجھتا ہے اور کہتا ہے ”اور ایسا کہتے ہیں کہ اس دنیا کی حکومت کبھی کسی کو یکسر میسر نہ تھی لیکن چار اشخاص کو: دو کافر تھے اور دو مسلمان، اور وہ دو جو مسلمان تھے۔ ایک حضرت سلیمان ع تھے اور ایک ذوالقرنین، اور وہ دو جو کافر تھے، ایک نمرود تھا اور دوسرا بخت نصر۔“

البتہ فراموش نہ کیا جائے کہ اسکندر مقدونی بھی قدیم یونانی روایات میں، اس شخص کی صورت میں جس کے تاج کے اوپر دو شاخ (سیگنیں) نکلی ہوئی نشاندہی کرتی ہوئی ہیں، دکھایا گیا ہے، اُس کے سیکے بھی ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ ممکن ہے اسکندر بھی ذوالقرنین کے لقب کا حامل رہا ہے لیکن وہ ذوالقرنین جو قرآن میں مذکور ہوا ہے، اسکندر کے حالات، روایات اس کے باب میں اس قدر موافق نہیں ہیں۔ یعنی اگر ذوالقرنین کے لقب کو، کوروش کے لئے بھی — پارسیوں کے مجتہد کی بنیاد پر۔ قبول کر لیں تو جو کچھ قرآن میں ہے، اس کو کوروش کے حق میں بہ نسبت اسکندر کبیر کے حق کے زیادہ صحیح ہے۔

مدعا یہ ہے کہ ذوالقرنین کا لقب تاریخ میں فقط ایک شخص کے لئے مختص نہیں ہے۔ اور سلطنت کے دو قرن (۳۰۰ سالہ صدی) سے بھی کوئی ربط نہیں رکھتا ہے (ہر چند حضوں نے اس کو اس مفہوم سے وابستہ کر دیا ہے) بلکہ اصولی طور پر ایران کی سرزمین سے خارج پادشاہ لوگ ذوالقرنین کا لقب صاحب دو شاخ (دو سیگوں والے) رکھتے رہے ہیں۔ یونانی روایات میں ہے کہ ایولون چنگ (LYRE) نوازی کا شغل رکھتا تھا اور

چوپانوں کا خدا پان، ٹی نوازی (FLUTE) کا دونوں ایک دوسرے پر برتری کے دعویدار تھے چنانچہ اپنا دعویٰ کوستان کے بادشاہ کے دربار میں لے گئے۔ اس نے اپولون کے حق میں رائے دی اتفاقاً میداس (MIDAS PHRYGIO) کا بادشاہ لوہر سے گزر رہا تھا اس نے مداخلت کی اور چوپان کی ٹی نوازی کو بہتر سمجھا اپولون ناراض ہو گیا، اس پر لعنت کی جس کے نتیجے میں شاہ کے سر کے دونوں طرف گدھے کے کان ظاہر ہو گئے۔ اور بادشاہ تھا اور گدھے کے دو کان۔

چونکہ بادشاہ عوام اور درباریوں کی نگاہ میں شرمندہ تھا ناچار حکم دیا کہ اس کے لئے کلاہ اور تاج تیار کریں جس کے دونوں طرف خولدار سنگیں تھیں اور وہ اپنے کانوں کو اس میں چھپا رکھتا تھا لیکن سلمانی اور حجام جب اس چیز کو دیکھتے تھے تو حیرت سے باز نہیں آتے تھے بادشاہ نے ان کو قسم کھلائی تھی کہ کسی سے ذکر نہ کریں اور حجام اس راز کو ہمیشہ چھپائے رکھتا تھا کیونکہ اگر کسی سے بتا دیتا تو مار ڈالا جاتا۔ لیکن آدمیزادہ تھا ایک راز کو اپنے سینے میں چھپائے رہ سکتا تھا؟ مولانا کہتے ہیں :

این سخن بیاں ندارد گوش دار گوش سوئی قصہ خرگوش دار
گوش خرفروش دیگر گوش خر کاین سخن را در نیابد گوش خر

”من لے کہ اس بات کی کوئی انتہا نہیں ہے اپنے کان خرگوش کے قصہ کی طرف لگا گدھے کا کان بچ کر دوسرا کان خرید لے کیونکہ اس بات کو گدھے کا کان نہیں سمجھ سکتا ہے“

سلمانی نے یہ راز سینہ میں چھپا کر رکھا اور بادشاہ کے خوف سے کسی سے نہیں کہہ سکتا تھا لیکن راز کے کاننے کا کانا اسے ہمیشہ کھٹکتا رہتا تھا :

گفت ہر رازی نشاید باز گفت
جفت طاق آید گھی گھ طاق جفت
در بگوئی بایکی گوئی الوداع
کل سر جاوز الاثنین متاع

کہا ہر راز افشاء کر دینے کے لائق نہیں پانسہ کبھی طاق اور کبھی جفت آتا ہے اور اگر کسی سے کہلایا تو راز کو الوداع کہہ دو

آخر کار سلمانی نے ایک روز بیاباں کا رخ کیا اور اس کے اندر ایک گڑھا کھودا، سر کو جھکایا اور چیخ کر بولا: میداں کے سر پر سنگ ہیں یہ کہہ کر گڑھے کو پاٹ دیا اور شرلوٹ آیا۔ درحقیقت اس نے اپنے دل کی غلطی کو کنویں میں ڈال دیا تھا۔

ایک سال بعد، اس مٹی سے بانس کی چند شاخیں پیدا ہوئیں اور جب بھی پلوئیم اسے ہوا دیتی، ہوا بانس میں گونجتی اور اس سے یہ آواز پیدا ہوتی تھی شاہ میداں گدھے کے کان رکھتا ہے، شاہ میداں ... کان ...

میرے خیال میں ”کورول“ نامی یہ لفظ جو یورپی زبان کا ہے اور تاج کا معنی دیتا ہے، درحقیقت مشرق کی اسی صدی کا محرف کلمہ ہے اور یہ کلمہ قرن الذہب ہے جو طلائی سنگ کے معنی میں ہے۔ جو دریائے سنتر سے جدا ہوا۔ اور تاریخ میں مشہور ہے اور حقیقتاً یہ وہی بہا ہوا زائد پانی ہے جو عموماً خلیجوں میں پیدا ہو جاتا ہے اور ٹھیک اسی جدا ہوئے سنگ دار کی شکل میں تاج سے جدا ہوا ہے فرانس میں جنوب کی طرف نیر میں ایک زائد ذخیرہ آب ہے جسے کورنیش کہتے ہیں اور اسی قرن الذہب کی شکل رکھتا ہے۔

۴۔ کوروش ایک آزادی بخش کے طور پر

کوروش کی پیدائش کم از کم آریائی نسل کی بقا کے لئے ایک معجزہ شمار کی جائے، ان سالوں میں دو بہت طاقتور اور زبردست سلطنتیں — اپنی جگہ ابتدائی دولت اور شان و شوکت کی حامل، ایشیائے کوچک اور ایران کے مغربی صحرائیں — موجود تھیں جن میں سے ایک (ہندی اور دوسری بابل کی سلطنت (بیلٹیا) تھیں۔

آریائی اتحاد

تقریباً اس سے نصف صدی قبل، ملو کی چھوٹی سی سلطنت کے شجاع بادشاہ

میں ایک سو آٹھ سو، جو آج کل کے موصل، کرکوک اور ہلال خصب میں واقع، عظیم آشوری سلطنت کے پے بہ پے حلوں اور مسلسل دراندازیوں سے تنگ آیا تھا۔ ایک چھوٹی اور مسلح فوجیوں کی تعداد کے ساتھ آشوریوں کے ہفت حصار بند پایہ تخت نینوا پر حملہ آور ہوا اور اتفاقاً جنگ جیت گیا اور نینوا (شہر خون آشام) آگ کا نوالہ بن گیا۔ اور آشوری حکومت و سلطنت صفحہ ہستی سے مکمل طور پر مٹ گئی۔ اور نینوا کا نام تاریخ میں فقط رکارڈ کے طور پر باقی رہ گیا۔ لیکن ملوک کی سلطنت اب بھی اس سے زیادہ کمزور تھی کہ فرات اور دجلہ کے نواحی علاقوں دریائے جیجون اور سیحون اور کوہ ارس کی وادیوں دریائے گنگا تک ایک جھنڈے تلک لاسکے۔

بہشت کے مرغزاروں کی طرف

اس سے زیادہ بدتر یہ تھا کہ مغربی ایران میں ایک دوسری سلطنت قائم تھی جو بابل کہلاتی تھی اور آشوریوں کے خاتمہ کے بعد اس سلطنت کو طاقت حاصل ہو گئی۔ ایسی سلطنت جس کا پایہ تخت اپنا ثانی نہیں رکھتا تھا اور ایک ایسی دیوار جس کی بلندی ۳۰ قدم اور عرض ۵۷ قدم تھی، اس کی حفاظت کرتی تھی۔ اور اس کا ہر ضلع ۴ میل لمبا تھا اور اس مٹی کی جسے اس دیوار کو تعمیر کرنے میں استعمال کیا گیا تھا، دیوار کے اطراف ایک گہری خندق تیار ہو گئی تھی۔ اس کا برج ایسا تھا جس کا طول و عرض ۱۰۰ فٹ اور ۱۰۰ فٹ سے کم نہیں تھا اور وہ فحاشی اور شوخیاں جو پیرس کے لڑکے لڑکیاں ۱۰۰ فٹ اور سین کے ساحل پر کرتے ہیں، دجلہ کے کنارے بابل کی لڑکیوں اور لڑکوں کی حرکات تک نہیں پہنچتا تھا۔

یہ شہر، جادوگری، بت پرستی اور ساحری کی عشرت میں غرق تھا اس کی رعایا کا اخلاق، فحاشی اور ٹانکاری کو مقدس فریضہ گردانتا تھا۔ اور ہر طبقہ میں حیوانیت، انسانیت سوز حرکات اور حد سے زیادہ عیش و عشرت سے رغبت کا دور دورہ تھا حتیٰ کہ ہر دوت کے الفاظ میں ”معبد برج کی محراب میں“ فقط ایک عورت داخل ہو سکتی تھی اور وہ عورت،

وہ تھی جسے خدائے بزرگ (ان کے عقیدہ میں) مردوک، عورتوں کے درمیان سے منتخب کرتا تھا، بابل کے کاہن کما کرتے تھے کہ بابل کا خدائے بزرگ اس عورت کے ساتھ شب بسر کرتا تھا۔
قیث اور حجل اس حد تک پہنچ گیا تھا کہ:

”بابل میں ہندی کتوں کی اس حد تک پرورش ہوتی تھی کہ دشت علاقہ کے چار بڑے دیہاتوں کے ٹیکس کی آمدنی کا خرچ ان کی غذا کے لئے پہلے سے مقرر کی گئی تھی۔“
یہ کہتے اس قدر طاقتور تھے کہ شیروں سے لڑ سکتے تھے۔ ایسا ہی تھا شربل بابل کا سوشل معیار جسے اس زمانہ میں ”مرغزارہائے بہشت“ کا نام دیا گیا تھا۔“

وہاں سے تھوڑے فاصلہ پر لیڈیا کی سلطنت تھی۔ وہ سرزمین جس کے مقتدر بادشاہ کزنوس کی دولت۔ جسے زمانہ کا قارون سمجھنا چاہئے، نے ایشیائے کوچک کے تمام مغربی ساحلوں کو اور دریائے اڑہ اور مدیترانہ سمندر کے جزیروں حتیٰ کہ یونانی شہروں کو اپنا غلام اور بندہ بنالیا تھا۔ کزنوس کی دولت، جواہرات اور نفیس و بیش قیمت چیزوں اور خزانوں نے یونانی مشاہیر کی آنکھیں چکا چوند کر دی تھیں اور حال یہ ہو گیا تھا کہ معبد دیف کا، کاہن، کزنوس کے واسطے اپنے خداؤں سے الہام حاصل کرتا تھا کیونکہ کزنوس نے معبد کے لئے تین ہزار جانور قربان کئے اور ایک مٹی تخت، کپڑے، سنہرے گلدان اور عمدہ ارغوانی لباس اور قیمتی جواہرات جن سب میں، اس کی بیوی کا طوق اور کمر کا پڑ تھا۔ علاوہ ازیں سونے کا شیر کا مجسمہ جس کا وزن ۹۰ من تھا، معبد دیف کو بطور ہدیہ نذر کیا تھا۔“ یہ بادشاہ دوسرے بادشاہوں اور حکام کے ساتھ خاندانی قرابت اور رشتے رکھتا تھا۔

اس حساب سے آریائی نسلوں کی زحمتوں کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ اگر کوئی طریقہ وجود میں نہ آتا کہ مادوپارس و خراسان و مکران اور ہفترا (بلخ) کے ممالک کو متحد کر دے، یا بھی ان نواحی علاقوں کا زوال قطعی تھا۔ خواہ بابل خواہ لیڈیا کی جانب سے۔

ایسے ہی حالات تھے جن میں کوروش نے بغاوت کی۔ وہ باختر ہو چکا تھا کہ ملا جاہر، خود سر اور پر شوکت بادشاہ آذیدھاگ، اس سرزمین کو اتحاد نہیں بخش سکتا تھا، اس

لئے اس نے پہلے ماد کو تسخیر کرنے کی فکر کی اور یہ ۵۵۵ ق م کا سال تھا کہ ہمدان کا سقوط ہو گیا اور یہ ثابت ہو گیا کہ ”وہ قوم جس کے افراد نرم و نازک گلدوزی کے لباس زیب تن کرتے تھے میدان جنگ میں اپنے ان افتخارات کی حفاظت پر قادر نہ ہو سکیں گے“ ۲۵

کوروش، پارس، حکمران، ماد اور پارٹ (خراسان) کے منتشر گروہوں کی ایک آریائی وحدت کو ممکن بناسکا، اس اتحاد نے یہ قدرت بخشی کہ سارو کی تسخیر کی فکر میں لگ جائے اور اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے، اس سے قبل کہ سارو اور بابل کا اتحاد ہو، وہ مغربی نواحی علاقوں پر حملہ آور ہوا، اور جب تک شہر بابل اپنے شہوت آمیز خواب سے بیدار ہوا کوروش نے سارو کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ اور صحیح ہے کزروس کو اس کے جہوتی تخت سے اٹھا کر نیچے پھینک دیا (۵۳۷ یا ۵۳۶ ق م)۔

رہزن بابل

اس کے بعد بابل کی باری تھی۔ بابل ایران کے لئے ایک بڑا خطرہ سمجھا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ اور ایک دوسرا خیال بھی کوروش کو بابل کی فتح پر اکساتا تھا اور وہ ظلم و زبردستی کا وہ شہر تھا جس نے لوگوں کے کانوں میں بخت نصر کا نام ڈال رکھا تھا وہ بادشاہ جس نے زنجیر کے قلابہ کو اپنے ایک دشمن کی زبان میں ٹھونک رکھا تھا اور اسے کتے کی طرح اپنے تخت کے پایہ میں باندھا تھا۔ وہ حاکم جس نے اپنے ہاتھوں سے مرصع اور طلائی خنجر سے فلسطین کے بادشاہ کی آنکھیں پھوٹوں کے اندر سے باہر کھینچ لی تھیں، اور معبد سلیمان میں آگ لگائی اور حکم دیا کہ خوبصورت ترین یہودی قیدیوں کو چن لیں، ان کی زبانیں اور آنکھیں کاٹ لی گئیں اور باہر نکال لی گئیں اور ان کے ستری اعضا اور آنتیں باہر نکال دی گئیں اور زندہ کھالیں کھینچ لی گئیں اور پھر ان کو سولی پر لٹکادیا گیا۔

بخت نصر اسی طرح یہودیوں کو قیدی بنا کر بابل لے آیا ہزارہا یہودی، سالوں تک بابل میں زمانہ کی پست ترین کیفیت میں شب و روز گزارتے رہے، اور جس وقت یہ

بچارے غلام، بائبلوں کی شبانہ عیاشیوں کی باقیماندہ غلاطت، کوڑے، کرکٹ کو جمع کرتے ہوئے شہر کے باہر پھینکتے اور اپنے وطن فلسطین واپس لوٹ جانے کے گیت گاتے، ان کی زبان حاتورہ کی آیات ذیل کی گویا تھی:۔
 ”ای بائبل راہزن خوش بخت وہ شخص ہے“

قوم کے بعض برگزیدہ اشخاص جو کوروش کے کارناموں سے واقف ہو چکے تھے اور کسی جانب سے یہ معلوم ہوا کہ مشرق اور مشرقی سلاطین سے توجہ اور عنایت کی خوشبو آ رہی ہے تو مخصوصاً کوروش سے خط و کتابت شروع کی اور اس سے مواصلت اختیار کی۔ اور آخر کار انہیں لوگوں نے کوروش کو بائبل کی فتح پر آمادہ کیا اور جیسا کہ ہمیں معلوم ہے کہ کوروش کے حملہ کے وقت گراں قدر خدمات انجام دیں اور بائبل فتح ہو گیا شہر تقویم میں ۵۳۸ ق م کا سال درج کیا گیا ہے۔ آئندہ، عوام جو فاتح بادشاہ کے اعلانیہ (میں حکم دیتا ہوں) کے منظر تھے، فاتح کے اعلانیہ کو درودیوار پر پڑھا۔ کوروش کے اعلانیہ کا عنوان جو نیونید کی تقویم میں رکارڈ ہے^۸۔ شہر میں اس تشریح کے ساتھ نشر ہوا ”شہر کے لوگوں کو امان دی گئی“ کوروش نے تمام اہالیان بائبل کو امان دی۔۔۔“

پھر کوروش نے بائبل کے تمام بزرگان دین کو بلایا اور دینی فرائض کی انجام دہی میں انہیں آزاد چھوڑ دیا اور کہا کہ اس بارے میں علمائے دین اپنے نقطہ نظر کا اعلان کریں۔

بائبل کے بزرگان دین نے ایک اعلانیہ جاری کیا جس میں یہ کہا گیا:

”... نیونید... نے برا سوچا اور خداؤں کے خدا مردوک کی پرستش میں غفلت اور لاپرواہی برتی، لوگوں نے فریاد و داد کی، مردوک کو رحم آیا اور عادل بادشاہ کی جستجو کی کوروش بادشاہ ”انسان“ کو دنیا پر بادشاہت کے لئے طلب کیا، اس کے اعمال اور اس کے انصاف پسند قلب کے لئے اپنی برکات نازل کیں...“

بس روحانی بزرگوں کے بیانیہ کے صلہ ہونے کے بعد، کوروش نے اپنے مشہور اعلانیہ کو۔۔۔ جسے انسانی حقوق کا اولین اعلانیہ سمجھنا چاہئے۔ نشر کیا۔

اس طریقہ سے کوروش سرزمین ایران میں طاقت اور مرکزیت ایجاد کرنے کے

اور آریائی نسل کی بروقت طاقتور پوزیشن اور دشمنوں کی سرکوبی کے سلسلے، ایسا حتیٰ پایہ تخت قائم کر سکا کہ نہ صرف وہ اور اس کے اخلاف — یعنی ہاشمی خاندان، سال سے زیادہ ایک بااقتدار سلطنت کے حامل ہوں بلکہ اگر آج بھی ۲۵۰۰ سال کے اب بھی آریوں کی سرزمین سیاست کی پر تلاطم اور اکل و ماکول کے قوانین میں، شمال نظریات کے مقابلہ، مشرق کی تحریکات جنوب کے ہجانات اور مغرب کے انقلابات ہندوستان، ترک اور کرد اور عرب اور ان کی مانند، طاقتوں سے اپنے آپ کو محفوظ رہا ہے اور اگر آج ہم اپنے ۲۵۰۰ سالہ حق کی یادگار استقامت کا جشن منا رہے ہیں اس کی یاد میں جشن برپا کر رہے ہیں تو یہ اس کی ارادہ کی برکت کے نتیجے میں ہے۔

کوروش اپنی حکومت اور سلطنت کے مرتبہ کے علاوہ ایک اخلاقی اور روحانی پہلو رکھتا ہے جو سارے جہاں کے فرمانرواؤں کے درمیان صرف اسی انفرادیت پر منحصر اور وہ موہبت خداوندی ہے جو کمتر اہل سیاست اور ابوالحق شیرازی کے بقول علمہ کو نصیب ہوتی ہے۔

کوروش، اخلاق کا سرچشمہ، ایک آزاد انسان کا نمونہ اور خدائی اور روحانی حقیقت ایک نمائندہ، یعنی خدا کے بندوں کو زر خرید غلامی اور دائمی قید سے نجات دلانے کا بیج تھا۔

کوروش اس روش کے ساتھ جو وہ مغلوب اور مفتوح قوموں کے ساتھ رکھتا تھا وہ نفاکاری اور انسانیت جو اس نے اسیر یہودی قوم کو نجات دلانے میں دکھائی، اس جہ پر پہنچ گیا کہ اس قوم نے اسے خدا کا برگزیدہ بندہ اور مسیح موعود کہا، اور یہ نکتہ صرف یہودیوں کی کتب میں ہی نہیں بلکہ جیسا کہ مرحوم ابوالکلام آزاد نے ثابت کیا ہے۔ مسلمانوں کے صحیفہ آسمانی یعنی قرآن پاک میں بھی اس کی طرف اشارہ تا ذکر ہوا ہے۔

مرحوم ابوالکلام موجود اسناد اور شہادت ناموں پر توجہ کی بدولت اپنے مقصود سے مت نزدیک ہیں اور تقریباً ثابت کیا ہے کہ قرآن میں ذوالقرنین، وہی کوروش کبیر ہے۔

البتہ یہ تحقیقات شاید مقصود کے لئے مدد میکانی اور نزدیک تر نہ ہو اور بہترے دانشمند ان نتائج کے اخذ میں تامل فرمائیں اور شک رکھتے ہوں گے، لیکن اگر ہم غور کریں کہ اب بھی قرآن میں ذوالقرنین کا مسئلہ حل ہونے والے مسائل اور مشکلات کا حصہ نہیں بنا ہے اور اگر ہم متوجہ ہوں کہ ان تمام شخصیتوں میں سے کوئی بھی شخصیت جو ذوالقرنین سمجھی گئی ہیں، اپنی خصوصیات کے لحاظ سے اپنی اس روحانی اور سیاسی شخصیت کو روش سے زیادہ نزدیک نہیں رہی ہیں۔ مرحوم ابوالکلام کی تحقیق کی قدر و قیمت کو— خاص طور سے قومی اور ایرانی ہونے کے نقطہ نظر سے، سمجھتے اور اہمیت دیتے ہیں۔

کوروبش ہماری روایات میں:

متاسفانہ، اس آریائی مدنیت کو وجود میں لانے والی شخصیت کی زندگی کی تاریخ، ہم پر واضح نہیں ہے۔ وہ مطالب جو ہم اس کی زندگی سے متعلق رکھتے ہیں، یونانی مورخین سے مرلوط ہے۔ وہ مورخین جو کوروبش سے سالوں بعد حیات رہے ہیں، اس ملک سے تھے جو فارس سے سیکڑوں میل کا فاصلہ رکھتا ہے اور ان کی زبان فارسی زبان سے بہت کم نسبت رکھتی رہی ہے اور تاریخ، فرہنگ اور آداب و رسوم آپس میں ایک دوسرے سے کمتر مناسبت رکھتے ہیں۔ اور اس کے علاوہ اس کے عہد کے واقعات کو فقط اس حد تک رکارڈ کیا گیا ہے جو یونان کی تاریخ سے متعلق رہے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ کوروبش کے بچپن کا زمانہ، اس کے عہد کے ماحول، ایران کی صحرائی سیاست کے ثیب و فراز، کوروبش سے قبل کے فرماں روا امل اور ہماری ملی اور مملکتی خصوصیات بالکل غیر معروف رہی ہیں۔

خلاصہ، مشرق کی بعض تاریخی کتابوں کے مطالعہ کے دوران متوجہ ہوا کہ ان کتابوں میں کوروبش کا نام آیا ہے۔ غرض یہ کہ ان کتابوں کا اصل منبع اور ماخذ بھی بیشتر یہودی روایات رہا ہے اور سوائے دو ایک کے کوئی ماخذ، ان کے استفادہ کا باعث قرار

نہیں پایا ہے۔ اور اس وجہ سے کوروش کے احوال کو فقط ایک نقطہ نظر سے دیکھتا ہے اور وہ بنی اسرائیل کا مسئلہ ہے اور کچھ نہیں، ایسی روایات جو مذہبی پہلو بھی رکھتی ہیں، اساطیر اور داستانوں سے پر ہیں اور تاریخی نقطہ نظر سے منتشر اور خلط ملط ہو جاتی ہیں۔ ان سب کے باوجود خاکستر کے اسی انبار میں، پھر بھی ممکن ہے، کوئی چنگاری مل جائے اور منزل مقصود میں سے کسی منزل پر پہنچا جاسکے۔

وہ اولیں مفہوم جو ان روایات سے حاصل ہوتا ہے، یہ ہے کوروش کی سیاسی زندگی کی ابتدا میں، کشور ایران کی سیاست اور حکومت کا مرکز بلخ رہا ہے اور ایرانی شہنشاہ جو کیانی لقب سے معروف رہے ہیں، اس شہر میں جو ”شہر زیبا“ کے نام سے بھی پکارا گیا ہے، حکومت کرتے رہے ہیں اور وہاں سے گورنروں اور حاکموں کو ایرانی شہروں میں بھیجتے رہے ہیں اور انہیں سلاطین میں سے ایک سلطان یعنی دہشتاسپ کے عہد میں زرتشت کا ظہور ہوا ہے۔

ان زمانوں میں، مغربی ایران کے بائبل اور خوزستان (عیلم و آئزان) کے حدود میں بغاوتیں ہوئی ہیں اور افراتفری مچی رہی ہے۔ اور خصوصاً یہودیوں کا مسئلہ بے اطمینانی کا سبب رہا ہے یہاں تک کہ بقول طبری ”فاختار (ہمن) من اہل بیت الملکہ“ داربوس بن مہری ولد مادی بن یافث بن نوح وکان ابن احب بحترش (بحر نصر) واحتر کی رش کیسکواں میں ولد علیم بن سلام وکان حاربا علی بیت مال ہمن“ واحسنویرش بن کی رس بن حاماس الملغب بالحالم۔

قبل اس کے کہ یہاں کوروش کا ذکر درمیان میں آئے، یہاں ہمیں یہ وضاحت کرنا چاہیے کہ بلخ کے بادشاہ لہراسپ نے شام اور یروشلم کے نواحی علاقوں میں امن قائم کرنے کے لئے، بخت نصر کو مغرب میں بھیجا اور وہ وہاں امن قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا۔ لیکن بنی اسرائیل نے اس کا حکم نہیں مانا اور اس نے ان پر حملہ کیا اور ”بنی اسرائیل کے درمیان شمشیر رکھ دی، ان کے مردوں کو ہلاک کرتا تھا، عورتوں، بچوں کو، قیدی اور غلام بناتا تھا، وہ بوڑھے جو بچے رہے تھے اور بخت نصر کی شمشیر کے سایہ میں

نہیں آئے تھے۔۔۔ مصر چلے گئے۔۔۔ جب بخت نصر نے سنا۔۔۔ مصر کی طرف گیا اور ملک مصر سے جنگ کی۔ اس پر قابض ہوا اور انہیں پکڑ کر مار ڈالا۔۔۔ پس حدود مصر سے لوٹا اور پھر عراق آیا اور دجلہ کے کنارے قیدیوں کی بڑی تعداد مال غنیمت اور بے حساب خواہش دولت کے ساتھ ٹھہرا اور ہر شہر سے قیدی، بتاتا جو زیادہ تر بنی اسرائیل اور فلسطین سے تھے۔۔۔ اور سارا بیت المقدس ویران ہو گیا تھا اس کی چھتیں گرا دی گئی تھیں اور آبادی ویران، فقط درخت اپنی جگہ باقی رہ گئے تھے اور کوئی تنفس باقی نہیں بچا کہ ان کا پھل کھائے۔ اور نہریں اپنے پانی کے ساتھ باقی بچ گئی تھیں۔ اور اللہ تعالیٰ نے بنی اسرائیل پر دوبارہ تہ نازل کیا اور بخت نصر کو ان پر مسلط کر دیا اور وہ حکمراں مقرر کر دیا جو سب کو مار ڈالتا تھا، ان کی عورتوں اور بیٹوں کو لاکر غلام بناتا تھا، ایک بار ملک لہراسپ کے زمانہ میں اور دوسری بار فلک بہمن، ملک گشتاسپ کے زمانہ میں۔^{۵۲}

بخت نصر کے حملہ کی داستان، تاریخی روایات میں، دوبار تکرار کے ساتھ آئی ہے اور ہر چند اس کے زمانی فاصلہ کا ذکر کم و بیش ہوا ہے لیکن بہر حال وہ نقصانات جو یہودی قوم کو پہونچے، ناقابل تلافی تھے اور مسعودی کے بقول ان یہودیوں کی تعداد جو اسیر ہوئے، ۱۸ ہزار افراد کی تھی۔^{۵۳}

لہراسپ کی وفات اور گشتاسپ کے تخت نشین ہو جانے کے بعد، وہ بخت نصر کی بربریت پر بہت رنجیدہ ہوا، عراق اور بابل کی سرزمین پر آدمی بھیجے۔۔۔ اور بخت نصر نے اسی جگہ ڈیرا ڈال رکھا تھا، کورس نامی، ایک سردار تھا اور (گشتاسپ) اس بخت نصر کو اس ولایت سے معزول کر دیا اور اپنے دربار، بلخ، میں بلالیا، اور اس ولایت کو کوروش کے حوالہ کیا۔^{۵۴}

اس صورت میں کہ ہم اس روایت کو قبول کریں تو چاہئے کہ اس کوروش کو جو بخت نصر کا معاصر رہا ہے، کوروش دوم، پدر کمبوجیہ دوم اور تیسرا کوروش سوم کا جد امجد (کوروش بزرگ) سمجھیں، جو گشتاسپ کی طرف سے مغرب کی سرزمینوں میں روانہ کیا گیا ہے۔

اصولاً سخاشی خاندان کی ترتیب نسلاً دارپوش اول (بزرگ) کے عہد تک، سخاشی کتبوں کے مطابق اور یوٹانی روایات کے تحت، ایک جدول کے مطابق ہے جو اگلے صفحات میں نقل کیا جا رہا ہے۔

اسی زمانہ میں جبکہ گشتسپ اور اس کا بیٹا بہمن (ایک دوسرے کی معاونت سے حکومت کر رہے تھے) ترک (نودپوست اور ماساگت اور سکا قبائل) ایران کے مشرقی نواح، خصوصاً بلخ پر حملہ آور ہو رہے تھے اور باپ بیٹے (بہمن) اپنا بیشتر وقت اس کی دفاع میں صرف کرنے کے لئے مجبور ہوئے اور ان جنگوں میں اہل بلخ کو ایک شکست کا منہ بھی دیکھنا پڑا اور گشتسپ کی بیوی جو تاریخ بلخی میں ”خوس“ پڑھی گئی ہے۔ اور شاید ایک تحریفی شکل میں ”آتوسا“ کلمہ کی صورت ہو۔ قتل ہوئی (یہاں آس بات کی وضاحت ہو جاتی چاہئے کہ کوروش دوم جد کوروش بزرگ اور اسی طرح کوروش بزرگ، دونوں ہی ”آتوسا“ نامی بیٹی کے باپ رہے ہیں۔)

سخاشی

پیش پیش اول

کبوجیہ اول

کوروش اول

پیش پیش دوم

کوروش دوم

ادیارمنہ

کبوجیہ دوم

ارشام

کوروش سوم (کوروش کبیر)

دیشسپ

کبوجیہ سوم (فتح مصر)

دارپوش اول

کچھ سالوں بعد گتشلپ فوت ہو گیا اور اس کا بیٹا یا پھر بعضوں کی روایت کے مطابق ”گتشلپ کا نواسہ“ (پراسفندیار) بادشاہ بنا۔ اور اس نے چاہا کہ بخت نصر کی مدد کرے۔ جو قلعہ کے مطابق سابق ملذکر بخت نصر کے علاوہ کوئی اور ہو اور ہر چند تاریخی کتابوں نے دونوں کو ایک سمجھا ہے، اور مغرب کے حالات کو پرسکون بنائے۔^{۵۹} بخت نصر نے ”پچاس ہزار سواروں کو فوج میں سے منتخب کیا اور تین سو سپاہی اور ملک کے خاندانوں میں سے چار اشخاص جو اس کے وزیر ہو سکیں۔ ایک کا نام دارپوش بن مری، دوسرا کی رش بن کیکوآن^{۶۰} اور وہ بہمن کا خزانچی تھا، اور تیسرا حشوریش اور چوتھا بہرام بن کی رش^{۶۱} اور فوج تیار کی اور پھر عراق اور بابل کی طرف گیا۔ اور وہ اسی طرح سپاہ اکٹھا کرتا رہا اور سلمان و اسباب جمع کرتا رہا۔ اور سخریب (سناخریب) کے بیٹوں میں سے ایک فردیج رہا تھا سرزمین بابل میں، اس کا نام بخت نصر ابن نبوذرائ^{۶۲} اور وہ موصل ملک کا حکمران تھا۔

یہاں اس طرف توجہ دینی چاہیے کہ اس دور میں تاریخ میں کئی لوگوں کے نام بخت نصر ہوئے ہیں جن میں سے ہر ایک فرمانروائی کے نقطہ نظر کے دائرے اور حکومت کے زمانہ کے لحاظ سے فاصلہ رکھتے ہیں۔ اب ہم پھر اصل مقصد کی طرف لوٹتے ہیں بخت نصر نے شام کا قصد کیا۔۔۔ اور بیت المقدس کو ویران کر دیا اور بنی اسرائیل کی ایک خلقت کو مار ڈالا اور بہت سی مخلوق کو غلام بنالیا کیونکہ اس کی سپاہ میں ایک لاکھ کمسن غلام بچے تھے۔ بوڑھوں، عورتوں اور لڑکیوں کو چھوڑ کر اس وقت اپنی فوج کو حکم دیا۔ یہاں تک کہ اس کے نواح میں داخل ہوا۔ اور ہر ایک فوجی کے پاس جنگ کے لئے سپر تھی۔ اس سپر کو مٹی اور ریگ سے بھر کر لے آئے اور بیت المقدس شہر پر پھینکی، یہاں تک کہ وہ شہریت کے اندر چھپ گیا۔ اور اس طرح کہ اس کا نشان باقی نہ رہ گیا۔۔۔ قیدیوں کو بنی اسرائیل سے لیا اور عراق کی جانب واپس لوٹا اور اپنی سلطنت پر بیٹھا۔ اور بنی اسرائیل کے غلاموں اور پیغمبر زادوں اور شریف زادوں میں سے ایک لاکھ چار ہزار منتخب کئے اور اپنے سامنے غلام بنا کر استعمال رکھتا تھا۔ اور اس ملک میں چالیس

سال رہا پھر فوت ہو گیا۔ اس کے اولمردخ نامی بیٹا پیدا ہوا، وہ بھی مرا اور اس کا بیٹا بمشتر ہوا۔۔۔ ایک سال حکومت کی،۔۔۔ دارپوش نے اسے مار ڈالا۔۔۔ اور وہ تین سال حکومت کرتا رہا اور ان چاروں میں سے جو بخت نصر کے ساتھ تھے، دارپوش اور کے رش، اس کے ساتھ رہ گئے تھے۔۔۔ اور جب ملک پر دارپوش مازی کی حکومت کو تین سال گزر گئے تو بہمن نے اسے معزول کر دیا اور کے رش الفیلمی کو عراق اور شام کا ملک دیا اور اس کو لکھا کہ بنی اسرائیل کے ساتھ مہربانی کرنا کہ وہ جس جگہ چاہیں رہیں یا اپنی سرزمین کو لوٹ جائیں۔

بخت نصر نے یہود کے ساتھ بہت سخت رویہ اختیار کیا تھا اور وہ حال کر دیا تھا جو ان کی قید اور بیت المقدس کی خرابی پر تمام ہوا تھا، بعد ازاں کہ بمشتر بائبل کی سلطنت پر منصوب ہوا، بہمن نے اس کی معزولی کا حکم صادر کیا اور بائبل کے حدود کی حکومت دارپوش مازی کے حوالہ کی اور یہ معلوم ہے کہ اس سے کوئی کام نہ بن سکا اور مجبوراً اس ذمہ داری کو کوروش کے حوالے کیا ہے۔ ”ثم عرکس بهمن (ای عرل دلربوتس) وولی مکان کی رس العیلمی مں ولد عیلم۔۔۔“ یعنی ”پھر بہمن نے اس کو (دارپوش کو) معزول کر دیا اور اس کی جگہ کے رش الفیلمی کو جو غیلم کی اولاد میں سے تھا، مقرر کر دیا۔“

اسلامی روایات میں کوروش نام بہت سے مواقع پر (کے رش، کے ارش، سیروس؟) کی صورت میں آیا ہے اور یہ کوروش اصلاً عیلمی (عیلامی؟) ہوا ہے۔ طبری کہتا ہے: ”قدرعم بعصهم (ای بعض المورحین) لں کی رتس هو بتناسپ وانکر دلک مں قله بعصهم وقال کی ارش انما هو عم لحدبشتناسپ وقال هو کی لرش احو کیفادس مں کیسیہ مں کیفباد الاکبر و دینتناسپ المملک ہو ایں کیلصر اسب مں کیوجی (کیوحہ؟) مں کیموس مں کیعلاوس مں کیہ بن کیفباد الاکبر۔“

البتہ ہم یہ جانتے ہیں کہ دیشناسپ (بشتاسپ) دارپوش کبیر کا باپ یا

کوروش سوم (کوروش بزرگ) نے اپنی نسبت کو دو طرف سے کبوجیہ اول پر جیسے
پیش اول پر ہاشمی تک پہنچایا ہے^{۲۵}

جیسا کہ ہم نے عرض کیا اس بارے میں اسلامی روایات مشکوک ہیں پھر بھی اس
کا کچھ حصہ حقیقت پر مبنی ہے۔

ابن خلدون بھی کوروش کے انتصاب کے بارے میں کہتا ہے: وقبل ان بهم
بعث داریوس من ملوک ماری (ماد) بن نائب وکی رش بن کیوکوس
(قمورس، کمبوجیہ) من ملوک بنی علیم (عیلام؟) ابن سام^{۲۶}

تقریباً تمام تاریخوں میں مغربی علاقوں اور خصوصاً خوزستان کے انتظام کرنے میں
کوروش اور داریوش ماری کا نام ایک ساتھ لیا گیا۔ نیز ہم یہ جانتے ہیں کہ داریوش
بزرگ گومات کے قتل سے قبل اور سلطنت تک پہنچنے سے پہلے، کوروش کی طرف
سے فارس کا والی رہا ہے۔

کوروش کے انتخاب کے سبب کے بارے میں سارے مورخین نے لکھا ہے کہ
یودیوں کے مسئلہ کو حل کرنے اور بخت نصر کے مظالم کو ترمیم کرنے کے لئے انجام دیا
گیا ہے۔

قرطبی کہتا ہے: فلما صارہ الامر الی کی رش، کتب بهم لہ یرفق ببینی
اسرائیل ویطلق علیہم النزول حیث احبوا والرحوع الی ارضہم^{۲۷}
ترجمہ:

ابن الجلی کہتا ہے: جب بخت نصر گزر گیا تو اس کا نمود نامی ایک بیٹا تھا جو
تھوڑے دن بعد باپ کا جانشین بنا، اور اس کے بعد بخت نصر نامی اس کا بیٹا تھا جو باپ کی
مانند نام رکھتا تھا؟ لیکن کاروبار سلطنت نہیں جانتا تھا۔ اور بہمن نے اس کو معزول کیا
اور اس کی جگہ کے رش کو مقرر کیا، اسے استحکام بخشا اور حکم دیا کہ بنی اسرائیل کو اچھا
رکھے اور انھیں ان کی جگہ بھیج دے اور جس شخص کو بھی بنی اسرائیل منتخب کریں ان

پر مقرر کر دے۔ اخشوارش بن کیرش بن جاماسپ بن لہراسب“

ابھی غلدون نے بھی ایک روایت کے مطابق، اس کے باپ کا نام اخشوارش (خشایارشا) لکھا ہے اور کتا ہے ”وقیل ان کئی رش هو ابن اخشوارش (خشایارشا) بن جاماسپ بن لہراسب ولبوہ اخشوارش“

ترجمہ:

لیکن وہی پہلی روایت یعنی ”کے رش بن کیکو“ کو ترجیح دیتا ہے اور کتا ہے: وكتب اليه بهم باي يرفق سني اسرائيل ويحسن ملكتهم وان يردهم الى ارضهم ففعل....“

ترجمہ:

کورش نے بہمن کے حکم مطابق بائبل سے جنگ کی اور یہود کو بیت المقدس لوٹا دیا، مسعودی کتا ہے: ”وقيل انه (أي بهم) في ملكه رد بقايا بني اسرائيل الى بيت المقدس وكان مقامهم بابل الى ان رجعوا الى بيت المقدس سبعين سنة وذلك في ايام كورس الفارسي الملك على العراق من قبل بهم وبهم يومئذ ببلخ“

ترجمہ:

اور حمزہ اصفہانی کتا ہے: ويقال لدى اعاذباها (أي بقاء بيت المقدس) الى العماره بعد سبعين سنة ملك اسمد بالعمرانيد كورش وترعيم اليهود انه بهم بن اسمديار وذلك غير موثق لتاريخ العرس“

ترجمہ:

ابو الفتح کی تفسیر میں آیا ہے: خدا تعالیٰ نے بعض پیغمبروں کی زبان کے ذریعہ حکم دیا پارس کے بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ کو، اس کا نام کوروش، اور وہ تھا ایک مرد مومن کہ: جا اور بنی اسرائیل کو بخت نصر کے ہاتھوں سے لے لے اور بیت المقدس

کا..... اس سے لے کر اس کی جگہ واپس لے جا۔ وہ گیا اور بخت نصر کے ساتھ لڑائی کی
بنی اسرائیل کو اس کے ہاتھوں سے رہائی دلائی اور بیت المقدس کا.... لے کر پھر اس کی
جگہ لے آیا۔^{۴۷}

حواشی

۱- یہ تفسیر اردو زبان میں ہے اور اس کا عنوان المیاں فی مقاصد القرآن
ہے۔

۲- تفسیر المیزان، ترجمہ موسوی ہمدانی ج ۲۶ ص ۳۴

۳- ایضاً ص ۳۸، کشف الحقایق عن بکت الایات والبقایق، مصنف میر
محمد کریم بجل حاج میر جعفر علوی کی تفسیر میں جو کہ حاجی عبد المجید صادق نویری کے
ترجمہ کی صورت میں شائع ہو چکی ہے، ذوالقرنین کے ذکر کو اسکندر مقدونی سے مربوط
کر دیا ہے، لیکن کتاب کے حاشیہ میں لکھا ہے کہ ”ذوالقرنین کے حالات کو روش کبیر کی
زندگی سے مطابقت رکھتے ہیں اور اسکندر کا ذکر تاریخی اشجاء ہے...“ (ج ۲ ص
۷۲۳) اور کتاب کی پہلی اشاعت میں بھی یہ لکھا ہے کہ اس بارے میں باستانی پاریری
کے ترجمہ سے استفادہ کیا گیا۔

آٹائی تانبہ گننا ددی نے بھی لکھا ہے ”..... وہ خیال جو آخر آخر میں دانشمندیوں
کی تائید کا سبب بنا ہے ذوالقرنین وہی کوروش کبیر ہے۔۔۔ ہر چند کہ جس طرح ہم نے
اس سے پہلے ذکر کیا کہ بیشتر مفسرین اس کو اور اسکندر مقدونی کو ایک ہی جانتے تھے اور
ایک گروہ کے لوگ اس کو یمن کے اور پیروں میں سے بھی شمار کرتے تھے اور یہ
دونوں نظریے، دوسرے تمام نظریات سے زیادہ مشہور تھے لیکن ادھر آخری دور میں
اس مجسمہ کے مطابق اور استدلال کے تحت جو کوروش کے کردار کے بارے میں اور

کنند عبارت ذوالقرنین سے متعلق حاصل ہوئی ہے، یہ خیال تمام عقائد پر فوقیت حاصل کر گیا ہے اور یہاں تک کہ ڈاکٹر محمد ابراہیم باستانی پاریزی نے ذوالقرنین یا کوروش تعمیر نامی کتاب میں لکھا ہے کہ اس عقیدہ کی پیدائش، شروع میں پیغمبر دانیال کی توریت اور اس کے خواب کے مطالعہ کی بنیاد پر تھی جو ان دونوں کے کردار خصوصی میں آپس میں مطابقت پیدا کرتی تھی اور پھر یونانی مورخین کی تحریروں کے مطالعہ کے بعد یہ خیال پختہ ہوتا گیا اور تسلیم کر لیا گیا۔۔۔۔۔“ (سہ داستان اسرار آمیز عرفانی در قرآن کریم، آقائی تابندہ ص ۲۷)

جیسا کہ حمزہ اصفہانی نے لکھا ہے کہ، اسکندر مقدونی کو زہر دیا گیا ہے، (تاریخ سنی ملک الارض ص ۵۵)

۴۔ وہی چیز جسے فرنگی لوگ TOLERANCE کہتے ہیں۔ بہر حال ان سلطنتوں کے اواخر میں سے اور خاندانوں میں سے ہر ایک، تحمل، ایک اضافی نقطہ پیدا کرتا ہے اور آپ کیس گے گویا شیطان اس نقطہ کو اس لفظ کے نیچے لکھ دیتا ہے اور لفظ تحمل تبدیل ہو جاتا ہے تحمل میں!

۵۔ ملی اور عظمت گزشتہ کی طرف توجہ، ایک ایسی چیز ہے جو افراد کی روحانی تقویت کے لئے بڑی اہمیت کی حامل ہے اور اگر یہ نکتہ، مذہبی معتقدات اور روحانی صداقتوں سے بھی جوڑ دیا جائے تو یہ ”بنیان مرموص“ کا حکم ہوگا۔ یہ وہی چیز جسے مذکور ذوالقرنین (قرآن میں) نے اسے بنایا تھا۔ رومیوں نے گیارہ سال قبل مسیح جرمی میں رابن دریا پر این پل بنایا تھا جو آج کے بون شہر کے کنارے ۵۰ سال قبل مسیح ایک رومی فوجی چھاؤنی کی ضرورت تھا اور آج اس زمانہ میں ایک فوجی کینٹ کی شکل میں بدل گیا ہے یہ شہر، مشہور موسیقار بیسمون کی جائے پیدائش بھی ہے اور معروف بزرگ جرمن سیاستدان چانسلر ایڈینار، دوسری جنگ عظیم کے بعد، اسی بون شہر کے نواحی دیہات کے باشندہ تھے جس کی کل آبادی دو لاکھ نوے ہزار ہے اور ایک حیثیت سے مغربی جرمی کا دارالسلطنت بھی ہے لیکن ان تمام اختراعات سے زیادہ اہالیان بون

نے دو ایک سال قبل اپنے اس چھوٹے سے قصبہ کا دو ہزار سالہ جشن منایا اور واقعتاً انہوں نے امریکیوں سے یہ کہنا چاہا کہ ہم اس چھوٹے سے شہر میں تمہاری تمام تاریخ سے چار گنا زیادہ پوشیدہ شناخت رکھتے ہیں جبکہ اس پل کے معمار رومی تھے نہ کہ جرمنی والے اور وہاں رومیوں کی فوجی چھاؤنی تھی نہ کہ جرمنوں کی۔

شیخ سہی کیا خوب کہہ گئے ہیں۔

مبارزان جہاں قلب دشمنان کھند

تراچہ شد کہ ہی قلب دوستان شکنی

(دنیا کے جنگجو دشمنوں کے سینے چیر کر رکھ دیتے ہیں مگر اے دوست تجھے کیا ہوا کہ اپنے دوستوں ہی کا دل توڑ رہا ہے)

۶۔ مرحوم عنایت نے TYRANY لفظ کو جسے شاید جباریت کے معنی سنگری کے لئے،

اور جباروں کی TYRANTS کی حکومت کو سنگریوں کی حکومت کا مفہوم دیا ہے۔

کیونکہ لفظ ستم فارس میں مخصوص معنی رکھتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ لفظ تیران کو۔ جو یورپ میں رائج ہوا، استعمال کرنا چاہیے۔ تیرانی کو مشرقی لہجہ میں تورانی پڑھنا چاہیے۔

۷۔ یہاں مقصود الخصوص گارڈس یعنی محافظ کے ہیں، جنہیں بعض فرمانروا پڑوسی

حکومتوں سے منتخب کر لیتے ہیں مثلاً خلفائے عباسی کے ترک غلام یا سلطان محمود کے

ہندی غلام اور پوپ کا محافظ جو سولس کا ہے اور اسی طرح دیگر۔۔۔

۸۔ سیاست، ارسطو، ترجمہ حید عنایت ص ۲۳

۹۔ ان تمام لوگوں میں یعقوب لیث صفاری، اس کا بھائی عمرو، امیر احمد بن عبداللہ

فجستانی، شمس الدین تازیکو، امیر محمد مظفر، سابق الدین علی حاکم، ہم، تاج الدین زوزخی

سہروردی اور نائب جنس کاشی کو بھی یزد اور کاشان کے درمیان سے تیران تک

راہداری کے منصب پر فائز کیا گیا (مقدمہ طبع سوم شاہ منصور ص ۸)

۱۰۔ اس بات کو آسانی دلائل پیشہ نے اپنے ایک خطبہ میں جسے رضائیہ کانگریس میں پڑھا

جانا تھا ظاہر کیا تھا وہ کانگریس (۳۵۶ ش ۱۹۷۶ء) میں منعقد نہ ہو سکی اور مجھے معلوم

نہیں کہ ان کا یہ صدائے خطبہ شائع ہوا یا نہیں!

ترجمہ قصہ ہائی قرآن، ابوبکر عتیق نیشاپوری کوشش بھی ممدوی و ممدی عیانی ج ۱

ص ۵۳۳

ہمیں اسی قسم کی روایت زرتشت کے بارے میں بھی ملتی ہے، کہتے ہیں کہ زرتشت کو پیدائش کے بعد بھیڑ کے بھٹ میں ”ڈال دیا گیا۔ دو پرہیزگار بہمن اور سروش نامی اشخاص دودھ دینے والی بھینس میش کریش کے پستان کو بھٹ کے وہانہ حر لگادیا جس نے تمام دن بچے کو تھوڑا تھوڑا دودھ پلایا اور زرتشت بے زندگی پائی (پڑوشی) ”اساطیر ایران“ مروادھار ص ۱۹۷

اس دن کے واقعہ کے بعد بھیڑ کی نسل کو گوسفند کہتے ہیں جس کا مطلب مقدس گائے ہے دلچسپ چیز یہ کہ کریش، کا کلمہ، ایک شکل میں کوروش سے نزدیک بھی ہے! ہمارے پہاڑوں میں گیسوں کی مسلم یا نیم کوفتہ بلی کو کہتے ہیں اور تلفظ کروشہ کرتے ہیں۔

ایران باستان، پیرنا ص ۲۲، درحقیقت کوروش سے متعلق داستانوں میں کتا اور بھیڑیا ایک قرار دئے گئے ہیں۔ اور ایرانی، ترکی، اور رومی اساطیر کو ایک دوسرے میں ملا دیا ہے۔

ترجمہ قصہ ہائی قرآن ص ۵۶۵

تاریخ کلیسائی قرآن ص ۵۶۵

تاریخ کلیسائی قدیم، میلز ترجمہ علی حسین، ص ۲۳ بچہ کو گھوڑے یا گدھے کے اصطل میں رکھنا اسے ٹھنڈ اور سردی سے بچانے کے لئے ہے اور یہ کام پہلے سے ہوتا آیا ہے یہاں تک کہ ٹھنڈ کھائے ہوئے مرتے بچے کو بھی اصطل میں رکھ دیتے تھے اور گھاس کھاتے ہوئے گھوڑے کی گرم سانوں سے آہستہ آہستہ گرم ہو کر سانس لینے لگتا تھا (گویا سردار سپاہ کو بھی بچپن میں، امامزادہ ہاشم میں، گھوڑے کے اصطل میں رکھا اور موت سے نجات پائی) اس قسم کے اصطل میں رکھے ہوئے بچوں کو اصطل میں

جنا ہوا بھی کہتے ہیں۔ اعتقاد یہ ہے کہ مردہ بچہ کو جن لوگ اپنے بچوں سے بدل لیں گے۔ اور اسی وجہ سے عام طور پر آخو زاد بچے غیر معمولی ہوشیار اور ذہین ہوا کرتے ہیں حقیقت یہ ہے کہ گھوڑے کا سانسی اور اس کے دہن کا جھاگ ٹھنڈ کھائے ہوئے بچے کو ہوش میں لاتا ہے اور اس کے جسم کے مسافت نرم کرتا اور خون کا جریان دوبارہ تیز کرتا ہے۔ لوگ اسے معجزہ یا کم از کم جنوں، 'نبی سالیوں اور پریوں کا اثر سمجھتے ہیں کہ مردہ زندہ ہو گیا ہے۔

۱۷۔ یعقوب لیث، مصنف مصنف ہذا، طبع چارم ص ۲۲۸۔

۱۸۔ لون جو، طبع دوم ص ۳۳۔

۱۹۔ گویا یہ ایک یہودی روایت ہے (مترجمہ ص ۵۹)۔

۲۰۔ ن۔ ل۔ راخت؟ راحب؟ کیا اصل نام کیرا رخت تھی رہا ہے۔

۲۱۔ یہ نام دوسری مستند کتابوں میں مذکور نہیں ہے۔ نام سے یاد ہوا ہے کہ مکان میں میرا

ایک یہودی شاگرد تھا جو "زورواکلی" نسبت رکھتا تھا۔ اس نام کا "راء" عرب تشدید

کے ساتھ ہے۔ موج الذهب، ذریعہ نقل بنی ساسان (ترجمہ ص ۳۱)۔

۲۲۔ ترجمہ اخبار الموال، وکٹر محمود مہدی دامغان ص ۵۲، بمسن کا یہ فصل ایک

دوسرے واقعہ کا سبب بنا لوز وہ یہ کہ "بمسن کا دوسرا بیٹا بڑا تھا نام ساسان اور اس کی

آخری بیوی سے نہیں تھا۔ وہ باپ کے اس ارادہ سے رنجیدہ ہوا، کچھ بھیڑیں جمع کر کے

اپنے کرو قبائل اور خاندان والوں کے ساتھ پہاڑوں کی طرف چلا گیا اور بھیڑ چرانے

میں مشغول ہو گیا (ایضاً) ایک سال کے بعد اور شیریاکان جو خود کو اسی ساسان کی اولاد

سمجھتا تھا، اسی دلیل کی بنا پر سلطنت کا دعویٰ کرنا اور ساسانی خاندان کے پلنی ہونے کا

باعث بنا۔ وہ بھی دارالجمہ "نیرز اور بابک شمر سے تھا جو کہ کوروش اور اشیریاکان کے

مقاتل پیدائش رہے۔ بعد کی تاریخ میں وہ کبھی ساسانیوں کو سرزنش کرتے تھے

جنہیں ساسان کہتا تھا۔ چنانچہ اور دوسرے معنوں میں چوبن زادہ کے نام سے پار

کیا گیا ہے۔

۲۳- و ترجم الیہود اند (ای کورش) بہمن بن اسخدیار وذلک غیر موافق تاریخ الفرس

والخلاف بین التاب عین اکثر من مائی سنہ (تاریخ سنی ملوک الارض ص ۹۵)

۲۴- حمزہ اسمعیلی اسے دارا بن دارا سمجھتا ہے اور لکھتا ہے: اسمہ بالسرینیہ

دلریاوش قتل بلانصر (تاریخ سن الملوک ص ۳۳)

۲۵- تاریخ سنی ملوک ص ۲۸

آج سے ۳۰ سال قبل، عربی کے ایک رسالہ نے ایرانیوں کے بارے میں ایک توہین آمیز مقالہ شائع کیا تھا اور اس ضمن میں ان کی مملکت داری کو داریوش کا اپنے اصطلح کے داروغہ کی مدد سے سلطنت کا تخت و تاج حاصل کرنے کے طریقے، اس کو گھوڑے کی شکل کا ہونا لکھا تھا۔ اس مصنف نے اس کا جواب عربی میں مجلہ صورت السرق میں اسی مجلہ میں چھاپا اور توضیح کی داریوش احتمالاً زرتشتی تھا اور زرتشت اس کے یا اس کے باپ کے زمانہ میں ظہور کیا ہوا ہے۔

حضور نے درغولیش اور داریاوش کے لفظ میں تحلیل کی ہے۔ لغت نامہ میں درغوش اور درغولیش، در آویز اور درویز کے معنوں میں درج ہیں جو وہی درویش کا معنی ہے لیکن مرزا آقاخان کرمانی نے گویا اشارہ کیا ہے کہ درغولیش اور شاید درغوش، غ کے ساتھ بھی) اصل صورت میں داریوش ہے جو عمارتوں پر کندہ کتبوں میں داریاوش کی شکل میں ملتا ہے (حلیقات نقض، مرحوم محدث ارموی، ص ۳۳) ہم یہ نہ بھولیں کہ درویش کا کلمہ وہی درویز ہے اور درویز وہی در آویز، جو گھر کے دروازہ پر آتا ہے تاکہ کچھ پاجائے، یک مویز وصد درویز مثل یک انکور وصد فقیر

اسی بنا پر وہ طعنہ جو ایک یورپی سیاح نے ایرانیوں کو دیتے ہوئے لکھا ہے کہ:

میں نے اپنے رہنما ایرانی سے پوچھا کہ اس بیسوں (کوہ بیسوں) پر یہ کندہ تصویریں کیا ہیں جس میں چند لوگ اپنی پشت اور سر کی جانب دائرہ میں کھڑے ہوئے ہیں۔ ایرانی نے جواب دیا۔ یہ کوئی اہم چیز نہیں ہے۔ چند فقیر اپنے ہاتھوں کی انگلیاں ایک دوسرے پشت کی طرف سے ملانا چاہتے ہیں شاید یا واقعتاً وہ رہنما اپنی زبان پر داریوش کا

نام بھی لایا اور اس یورپی نے اس کا مفہوم کچھ اور سمجھتے ہوئے اس مذاق کی صورت میں جس کا ذکر ہم نے اوپر کیا ہے یہ طعنہ دیا کہ ایرانی اگر اپنے ماضی کے بارے میں کچھ جانتے ہیں تو ان کا علم فقط اس معلومات تک محدود ہے۔

حمزہ اصفہانی کتا ہے : ”دارا بن دارا“ اسفہہ بالسریانیہ دریاوش“

(ص ۲۳)

۳۱۔ حضوں نے ذوالقرنین کو ضحاک سمجھا ہے (البدء والتاریخ، ج ۳ ص ۸۰) اور غالباً یہ اس کے شانوں پر دو عدد سانپ کی بنیاد پر ہے جو شاید زلف کی شباهت کی وجہ سے ہے، ابن اسحاق کتا ہے کہ ذوالقرنین ایک مصری تھا جس کا نام مرزبان بن مدا تھا اور یونانی میں یونان بن یافت بن نوح (البدء والتاریخ)

ابوبکر عتیق نیشاپوری لکھتا ہے ”..... ذوالقرنین اسکندریہ قیصر روم کا بیٹا تھا اور کہتے ہیں کہ اسکندر بن قلیسون مصری تھا اور اسے ذوالقرنین کہا گیا کیونکہ خدا کے حکم کے مطابق، اس نے کافر قوم کو دین حق کی دعوت دی۔ ان لوگوں نے اس پر حملہ کیا اور اس کے سر کی پشت کی جانب ایسا کاری زخم لگایا کہ وہ مر گیا۔ خدا نے اسے دوبارہ زندہ کیا، لوگوں نے اسے پھر زخمی کیا، وہ پھر ہلاک ہوا۔ خداوند تعالیٰ نے اسے حیات تازہ بخشی اور وہ دونوں گزشتہ نشان اس کے سر پر ظاہر ہو گئے، اسے، اس لئے ذوالقرنین کہا گیا۔ اور لکھا کہ اسے ذوالقرنین اس لئے کہا اس کی دو زلفیں تھیں جو سونے، جواہرات اور بوٹیوں سے عی ہوئی تھیں..... اور کہا اسے ذوالقرنین اس واسطے کہا کہ اس کے دو سر تھے، واللہ اعلم بالصواب“ (تفسیر ابوبکر عتیق صحیح دکنر بجی مہدی ص ۵۹)

اس منظر نے اس کے بعد دارا اور سکندر مقدونی کو یقیناً غلط طریقے سے اپنی تفسیر میں ذوالقرنین کی شکل میں پیش کیا ہے اور ہندوستانی بلاشاہ پانور (پورس) سے لڑائی میں اسے ”اسپ آشین“ لکھتا ہے۔

۳۲۔ ترجمہ آثار الالباقیہ، ص ۶۵

۲۸- یعنی شاخ (سیک)

۲۹- اگر سوال یہودیوں کی جانب سے ہوتا تو اس مسئلہ میں ان کے خیال سے مطابقت دی جاسکتی ہے جو کوروش کو ماں کی طرف سے اپنوں میں سے شمار کرتے تھے لیکن یہ تعبیر قوم پارس اور ماہر سے اس کی وابستگی کی بنا پر مربوط ہونا چاہئے۔ مروج الذہب میں اس لڑکی کا نام بھی آیا ہے اور لکھا ہے۔ ”وہ یہودی لڑکیاں جو بخت نصر کے ذریعہ قیدی بنا کر لے جاتی تھیں ان میں سے کچھ کو مشرق میں بھیج دیا (بے شبہ برائے فروخت) اور ان میں سے ایک بادشاہ (بے شبہ بلخ یا پارس کا بادشاہ) کے عقد میں آئی۔ اس کا نام دینارد تھا وہ لہراسپ بن گشتاسپ کے لئے ایک بیٹا بنی جو بنی اسرائیل کی آزادی کا باعث ہوا۔“ (مروج الذهب ص ۹۸) اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسعودی نے اس مفہوم کو کتاب تاریخ عمد بخت نصر سے نقل کیا ہے جو کتاب بطلمیوس، صاحب کتاب مجملی کے ذریعہ لکھی گئی ہے۔

۳۰- مطلب تیس سالہ صدی سے ہے لیکن البتہ یہ صدی کوروش کے عہد میں شامل نہیں ہوتی ہے۔

۳۱- تفسیر روح الجنان، انتشارات کتابخانہ آیت اللہ العظمیٰ، آقا علی مرعشی نجفی، قم، ۱۳۰۳ ہجری ص ۳۳۵۔

۳۲- مرحوم امیر توکل کا ہوزیا جو نے زاہدان میں زندگی بسر کرتے تھے اور ایک قابل توجہ کتابخانہ کے مالک تھے، ذوالقرنین کے بارے میں ایک رسالہ لکھا ہے اور کہا ہے کہ قرآن میں مذکور ذوالقرنین وہی سن چی ہوانگ تی ہے جو چین کے بڑے بادشاہوں میں سے ایک ہوا ہے۔ اس کتاب کو چند سال قبل، ان کی صاحبزادی، خانم سنبہ نے شائع کر دیا ہے۔

۳۳- داستان اسر لر آمیز سے نقل، سلطان حسین تابندہ ص ۱۷۹

۳۴- ترجمہ تفسیر طبری ص ۴۶۸

۳۵- ان سکوں کا ایک نمونہ انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا میں اسکندر کے

خبرہ کر رہی تھی اور دونوں فوجیں کھسکان کی لڑائی لڑ رہی تھیں۔ برہنہ شمشیریں جسموں کو کھکھکے کھکھکے کر رہی تھیں۔ گھوڑوں کی ہنساہٹ اور سواروں کا شوق میدان جنگ سے اڑتا ہوا غبار، میدان حشر اپنی پشت سے گر کر اپنے پیروں تلے لے آیا لیڈپائی فوجی قبل اس کے کہ کوہ پیکر گھوڑے کی ٹاپوں کے نیچے روند جائے، اپنا مخمر نکال بیٹھا اور دوڑتے ہوئے گھوڑے کا شکم چاک کر دیا۔ گھوڑا تکلیف کی شدت سے اپنے دونوں پیروں پر کھڑا ہو گیا اور سوار کے لباس کے بٹن چمک اٹھے اور ایک ایرانی سردار کی نظر اس پر پڑی کہ یہ سوار کوروش ایران کا بادشاہ اور ایرانی فوج کا سپہ سالار ہے۔ دشمن کے سپاہی کوروش کی طرف لپکے۔ یہ بڑا نازک لمحہ تھا، ایرانی سردار فوراً گھوڑے سے اتر گیا اور فداکارانہ طور پر اپنے گھوڑے کی پیشکش کی۔ کوروش سردار کے اصرار پر، گھوڑے پر سوار ہو گیا اور دوبارہ میدان جنگ میں آگیا۔ اس سوار کے احوال سے جو اپنے گھوڑے سے پیادہ ہوا تھا اور اپنا گھوڑا کوروش کو دے دیا تھا، کوئی واقفیت حاصل نہیں ہو سکی ہے۔ لیکن یقیناً پیادہ سوار اپنی جان سے ہاتھ دھو بیٹھا ہو گا۔ لیکن اس فداکاری کے عوض کوروش جنگ جیت گیا، یعنی دنیا کی تاریخ کا نوشتہ بدل دیا۔

جبکہ تاریخ میں اس قسم کی فداکاری کا واقعہ میں نے صرف ایک جگہ اور پڑھا ہے۔ اس وقت جبکہ ایران کے آل مظفر حکمرانوں کا امیر محمد مظفر، کرمان کے علاقہ بارز اور حیرت کے پہاڑی قبائل سے جنگ کرنے گیا تھا اور وہاں اس طرح کی مصیبت کا شکار ہو گیا اور اس کے ایک سردار پہلوان علی شاہ، بھی نے، اپنے گھوڑے کو محمد مظفر کو دے دیا اور خود ہلاک ہو گیا۔ لیکن محمد مظفر سلامت رہ گیا۔ (درجوع ہو، تاریخ کرمان، ص ۱۰۹)۔ ص ۱۱۰، طبع دوم، ص ۱۱۱، اسی طرح مصنف کے دوسرے مقالہ میں 'فداکارانہ گناہ'، آسیائے ہفت سنگ ص ۱۱۱)

۳۷- روایت آلبر شاندور

۳۸- کوروش کے اس بیانیہ کو جشن شاپہنشتی کے دوران بے حساب قیمت پر بیمہ کرایا گیا اور ایران لائے اور کچھ دنوں نمائش گاہوں میں رکھ کر بعد میں دوبارہ

نندن لے گئے۔

- ۴۹۔ الکامل: مدینہ الحسناء اور یہ پلخ نامی کا ترجمہ ہے۔
- ۵۰۔ تاریخ الامم والملوک طبری ج ۱ ص ۵۳۸
- ۵۱۔ از ترجمہ بلعمی ص ۳۳۱ تا ۳۳۵
- ۵۲۔ ایضاً ص ۳۳۵ تا ۳۵۵
- ۵۳۔ مروج الذهب ص ۲۱
- ۵۴۔ ترجمہ بلعمی ص ۳۳۸
- ۵۵۔ بعض صرف ایک کبوجہ اور ایک کوروش (قبل از کوروش بزرگ) کے بھی قائل ہیں۔
- ۵۶۔ ترجمہ بلعمی ص ۲۱۸
- ۵۷۔ طبری: من ولد قلیم بن سام
- ۵۸۔ طبری: اخویش بن کی رش بن جاسپ لقب بالعالم و بہرام بن کی رش بن شسپ
- ۵۹۔ ترجمہ بلعمی ص ۶۷۱
- ۶۰۔ البدع والتاریخ: بلاش
- ۶۱۔ ترجمہ بلعمی ص ۶۷۳
- ۶۲۔ طبری ج ۱ ص ۳۸۱
- ۶۳۔ ایضاً ص ۳۸۱
- ۶۴۔ تاریخ الامم والملوک ج ۱ ص ۲۰۷
- ۶۵۔ اس کے علاوہ ناموں کا رکارڈ ضروری ہے۔ اس کی تاریخی تحقیق البتہ
- ۶۶۔ کتاب العبر والمبتدا والحبر فی ایام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوی السلطان الاکبر ج ۲ ص ۴۸
- ۶۷۔ تاریخ الامم والملوک ج ۱ ص ۳۸۱

- ۶۸- فارضامہ، تران ایڈیشن، ص ۴۳
- ۶۹- کتاب العبر، ج ۴ ص ۲۸
- ۷۰- ایضاً، ص ۲۹
- ۷۱- مروج الذهب، ج ۱ ص ۹۹
- ۷۲- تاریخ سننی ملوک الارض والانبیاء ص ۵۹
- ۷۳- شاید یہاں ہی؟

چودھری خالد نذیر

انسانی اعضاء کی پیوند کاری

طبی علوم بالخصوص سرجری کے میدان میں حیرت انگیز ترقی ہوئی ہے۔ انسانی اعضاء کی تبدیلی ایک عام سی چیز تصور کی جانے لگی ہے لیکن کوئی بھی چیز فطرت کے بنائے ہوئے دستور و قواعد سے ہٹ کر کی جائے تو اس کا لازمی نتیجہ گونا گوں مشکلات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ مغربی ممالک جو اس جدید علمی ترقی کا منبع ہیں، وہیں کم از کم یہ شعور موجود ہے کہ اگر کسی چیز کے نتائج غلط نکلیں تو اس کے بارے میں جلد از جلد حدود و قیود طے کر کے واپسی کا راستہ اختیار کیا جاتا ہے۔

انسانی اعضاء کی پیوند کاری ایک اہم معاملہ ہے اس سے متعلق باقاعدہ تحقیقات کے بعد قواعد و ضوابط وضع کرنا نہایت ضروری ہے۔ دوسری طرف اس مسئلے کے اخلاقی اور مذہبی پہلو کو بھی نظر میں رکھنا ہوگا۔ یہاں ہم اس معاملہ کو شریعت اسلامی اور قرآن و حدیث کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کریں گے۔

انسانی اعضاء کی پیوند کاری کی دو صورتیں ہیں۔

- اولاً : کسی زندہ شخص کا کسی عضو کا عطیہ کرنا۔
- ثانیاً : کسی شخص کا یہ وصیت کرنا کہ اس کے مرنے کے بعد وہ عضو اس کے جسم سے نکال کر کسی دوسرے ضرورت مند شخص کو لگا دیا جائے۔

جناب چودھری خالد نذیر، مکان ۳۱۱، گلی ۳۳، جی ۳، اسلام آباد (پاکستان)

صورتِ اول میں ایک زندہ شخص زندہ حالت میں اپنا کوئی عضو کسی دوسرے شخص کو منتقل کرتا ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ شریعتِ اسلامیہ کی روشنی میں انسان کے مقام اور حیثیت کو معلوم کیا جائے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:-

ولقد کبر منّا بنی آدم
اور بیشک ہم نے اولادِ آدم کو عزت بخشی۔

ولا تلقوا بائدیکم الی التہلکۃ
اور اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو۔

نبی اکرم ﷺ نے فرمایا

و من قتل نفسہ بحدیدتہ عذب بہا فی نار جہنم۔
یعنی جس نے اپنے آپ کو کسی تیز دھار آلے سے قتل کیا اس کو جہنم کی آگ میں اسی (تیز دھار آلے) سے عذاب دیا جائے گا۔
ایک دوسری جگہ فرمایا:-

کان برجل جراح فقتل نفسہ فقال اللہ تعالیٰ بدرنی
عبدی بنفسہ حرمت علیہ الجنۃ۔

”کوئی آدمی زخمی تھا (اس نے اپنے زخموں سے تنگ آکر) اپنے آپ کو قتل کر ڈالا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا میرے بندے نے اپنے لئے مجھ سے جلدی کی اس پر جنت حرام ہو گئی ہے۔“

ابن حجر عسقلانی اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کسی شخص کا اپنے نفس کے خلاف جرم ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی دوسرے شخص کے خلاف۔ دونوں کا گناہ برابر ہے کیونکہ وہ خود اپنے آپ کا مالک نہیں ہے بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی ملکیت ہے لہذا اس میں اس کے لئے تصرف جائز نہیں ہے۔

اسی مضمون کی اور حدیث ہے۔

عن ابی ہریرہ قال قال النبی ﷺ الذی یخنق نفسہ
یخنقہا فی النار والذی یطعنہا یطعنہا فی النار۔

”جو اپنا گلا گھونٹ کر اپنے آپ کو ہلاک کرتا ہے اور جو نیزے سے اپنے آپ کو
مارتا ہے آگ میں بھی اپنا گلا گھونٹتا اور نیزے سے مارتا رہے گا۔“

نبی کریم ﷺ نے مزید فرمایا۔

قال اللہ تعالیٰ ثلاثہ انا خصمہم یوم القیامہ رجل اعطی بی صم
غدر و رجل باع حرم فاکل ثمنہ و رجل استاجر اجیراً
فاستوفی منہ ولم یعط اجرہ۔

”اللہ تعالیٰ نے فرمایا تین آدمیوں کا قیامت کے دن میں خود مد مقابل ہوں گا ایک
آدمی نے میرے نام پر وعدہ کیا مگر پھر گیا اور (دوسرا) آدمی جس نے کسی آزاد شخص کو
(غلام بنا کر) بیچا اور اس کی قیمت کھائی اور (تیسرا) وہ شخص جس نے کسی کو اجرت پر
رکھا، کام لیا مگر اجرت ادا نہ کی۔“

فقہاء کرام متفقہ طور پر انسانی اعضاء کی بیع و شراء اور استعمال کو حرام قرار دیتے
ہیں امام کاشانی فرماتے ہیں:

”مضطرباری کیفیت میں بھی کسی مسلمان کا قتل کرنا یا اس کا کوئی عضو قطع کرنا جائز
نہیں۔“^۸

شرح جامع الصغیر میں ہے۔

الانسان مکرم فلا یجوز أن یکون منہ شئی مبتذل
”انسان مکرم ہے لہذا یہ جائز نہیں کہ اس کی کسی چیز پر تصرف کیا جائے۔“

بیع و شراء

انسان اور انسانی اجزاء کی بیع قطعی حرام ہے۔ بدائع میں ہے

البيع مبادلتہ المال بالمال فلا ینعقد بیع الحر لانه لیس بمال
 ”شرائط بیع میں سے ہے کہ مبیع مال ہو کیونکہ بیع کا مطلب مال کے ساتھ مال کا تبادلہ ہے
 لہذا آدمی کا بیع جائز نہیں کیونکہ وہ مال نہیں۔“

امام شیبانی فرماتے ہیں۔

لا یجوز بیع لبن امراته فی قدح ولا یجوز بیع شعر الانسان
 والانتفاع بہ۔

عورت کے دودھ کی پیالے میں بیع جائز نہیں اور نہ ہی انسانی بالوں کی بیع اور ان سے
 استفادہ جائز ہے۔

انسانی اعضا کی بیع و شراء فقہاء کے نزدیک منفقہ طور پر حرام ہے اس پر فقہاء کا اجماع
 ہے۔

عطیہ و ہبہ

انسان اور انسانی اعضاء کی جس طرح خرید و فروخت حرام ہے اسی طرح ہبہ
 بھی ناجائز ہے۔ بدائع میں ہے۔

منہا ان یکون مالا متقوما فلا تجوز ہبۃ مالیس بمال اصلا
 کالحر والمیتہ والدم و صید الحرام والاحرام والخنزیر و غیر
 ذلک۔

”ہبہ کی شرائط میں سے ہے کہ جو چیز ہبہ کی جارہی ہے وہ مال متقوم ہو لہذا
 ایسی چیز کا ہبہ جائز نہیں جو اصلاً مال کی تعریف سے خارج ہو جیسے آدمی، مردار، خون،
 حرم اور احرام کا شکار اور خنزیر وغیرہ۔“

حالت اضطرار میں انسانی اعضاء سے انتفاع

انسانی اعضاء اور گوشت کا استعمال حالت اضطرار میں بھی جائز نہیں۔

و حرّم مالک اکل لحم الانسان فی حالته الضروره و لو کان مہلداً

”امام مالک رحمۃ اللہ کے نزدیک حالت ضرورت میں بھی انسان کا گوشت کھانا حرام ہے۔ اگرچہ وہ آدمی (کسی جرم کی بناء پر) واجب القتل ہی کیوں نہ ہو۔“
المبسوط میں ہے۔

المضطر کما لا یباح له قتل الانسان لیأکل من لحمه لا یباح له قطع عضو من اعضاءه

”مضطر شخص کے لئے نہ یہ جائز ہے کہ وہ اپنی بھوک مٹانے کے لئے کسی دوسرے شخص کو قتل کرے تاکہ اس کا گوشت کھا لے اور نہ یہ جائز ہے کہ وہ اپنے ہی اعضاء میں سے کوئی عضو کاٹ کر کھا لے۔“

امام سرخسی مزید فرماتے ہیں۔

حرمة الاعضاء کحرمة النفس - یعنی اعضاء کی حرمت، نفس ہی کی طرح ہے۔“

بزاز یہ حاشیہ ہندیہ میں ہے۔

مضطر لم یجد میتہ و خاف الہلاک فقال له رجل قطع یدی و کلھا : او قال قطع فی قطعہ و کلھا لا یسعہ ان یفعل ذالک لا یسمح امرہ بہ کما لا یسمح للمضطر ان یقطع قطعہ من لحم نفسه فیأکل۔

”ایک شخص جو حالت اضطرار میں ہے اس کے پاس کھانے کے لئے کچھ نہیں حتیٰ کہ مردار بھی نہیں ایسی حالت میں اسے ایک شخص کہتا ہے کہ میرا ہاتھ کاٹ لو اور کھا کر (اپنی جان بچالو) یا کہ میرے جسم سے کچھ گوشت کا ٹکڑا کاٹ لو اور کھا کر (اپنی جان بچالو) تو اس کا یہ فعل قطعی جائز نہیں اسی طرح جو شخص حالت اضطرار میں ہے اس کے لئے یہ بھی جائز نہیں کہ وہ اپنے جسم میں سے اپنے گوشت کا ٹکڑا کاٹ کر کھا لے۔“

حداوی اور علاج

اجزاء آدمی کا استعمال بطور علاج اور حداوی بھی جائز نہیں۔

امام محمد فرماتے ہیں۔

لا باس بالتدوی بالعظم اذا ان کان عظم شاة او بقرة او

بعیر او فرس او غیرہ من الدواب الا الخنزیر والاعمی

”ہڈی کے بطور علاج استعمال میں کوئی حرج نہیں جب کہ یہ ہڈی کسی جانور کی

ہو جیسے بکری، گائے، گدھا، اونٹ، گھوڑا، وغیرہ مگر خنزیر اور آدمی کی ہڈی سے علاج جائز

نہیں۔“^{۱۸}

مذکورہ بالا آیات کریمہ، احادیث شریفہ اور ائمہ فقہ کی آراء سے درج ذیل

باتیں بالقطع ثابت ہوتی ہیں۔

- ۱۔ انسان اپنی ذات میں مکرم، اشرف اور محترم ہے۔
- ۲۔ یہ کہ انسان اپنی جان کو ختم نہیں کر سکتا۔ کل کا تلف کرنا جائز نہیں لہذا جز کا تلف کرنا بھی ناجائز ہے اسی لئے خودکشی بلاجماع حرام ہے۔
- ۳۔ انسانی شرف و کرامت کی وجہ سے اس کے اعضاء سے بشمول پل اور ہڈیوں سے کسی بھی صورت میں استفادہ و انتفاع حرام ہے۔
- ۴۔ انسانی جسم مال کی تعریف سے خارج ہے لہذا اس کی بیع و شراء ناجائز ہے۔
- ۵۔ جس طرح انسان اور اس کے اعضاء کی بیع و شراء حرام ہے اسی طرح انسانی اعضاء کا تحفہ یا ہبہ کرنا بھی ناجائز ہے کیونکہ جس چیز کو ہبہ کیا جا رہا ہے وہ مال متقوم کی تعریف سے خارج ہے۔
- ۶۔ انسانی اعضاء کا استعمال بطور علاج بھی جائز نہیں کیونکہ یہ بات انسانی شرف و تکریم کے خلاف ہے کہ اسے بطور دوا و علاج استعمال کیا جائے۔

۷۔ اضطراب کی حالت میں بھی کسی انسان کے لئے جائز نہیں کہ وہ کسی دوسرے انسان کا عضو کاٹ کر اپنی جان بچائے۔

انسانی اعضاء کی پیوند کاری ایک اہم مسئلہ ہے لہذا اس کے شرعی پہلو پر دور حاضر کی مقتدر مجالس علماء نے مختلف اوقات میں غور و فکر کیا ہے۔ اس بارے میں ان کی آراء، قراردادیں، فیصلے برائے ملاحظہ پیش ہیں۔

مجلس علماء کراچی

۱۹۶۷ء میں مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کی زیر نگرانی علماء کی ایک مجلس قائم ہوئی جس میں کراچی کی تین ممتاز دینی درس گاہوں، دارالعلوم کراچی، مدرسہ عربیہ اسلامیہ نیو ٹاؤن، اور اشرف المدارس ناظم آباد کراچی کے ماہر اہل فتویٰ شریک ہوئے۔ اس مجلس نے مریض کو خون دینے اور تباہہ اعضاء انسانی کے مسائل پر غور کے لئے اندرون ملک و بیرون ملک اہل فتویٰ کے پاس سوال نامہ بھیج کر ان کی تحقیقات جمع کیں اور باہم بحث و تمحیص کے بعد درج ذیل رائے دی۔

”اسلام نے ایک انسان کے اعضاء کو دوسرے انسان کے لئے استعمال کرنا اس کی رضامندی اور اجازت کے ساتھ بھی جائز نہیں رکھا اور کسی انسان کو یہ حق نہیں دیا ہے کہ وہ اپنا کوئی جزو دوسرے کو معاوضہ پر یا بلا معاوضہ دے دے۔“

انسان کو حق تعالیٰ نے اپنی قدرت کلمہ کا خاص مظہر بنایا ہے اور اس کے بدن میں بولنے، دیکھنے، سننے، سمجھنے وغیرہ کے لئے ایسی نازک خود کار مشینیں لگا دی ہیں کہ سائنس جدید و قدیم مل کر بھی اس کا کوئی حصہ بنا نہیں سکیں۔

انسان کا وجود درحقیقت ایک چلتی پھرتی فیکٹری ہے جس میں سینکڑوں نازک مشینیں کام کر رہی ہیں۔ یہ سب مشینیں ان کے پیدا کرنے والے نے انسان کو ودیعت و

امانت کے طور پر دی ہیں۔ اس کو ان چیزوں کا مالک نہیں بنایا۔ البتہ امانت کے طور پر دینے والے کریم مولا نے اس سرکاری مشینوں کے استعمال کی ایسی آزادانہ طاقت و اجازت دے دی ہے کہ اس سے اس کو یہ دھوکہ لگ جاتا ہے کہ میں اپنی جان اور اپنے اعضاء کا خود مالک ہوں مگر حقیقت حال یہ نہیں اسی وجہ سے انسان کو جس طرح خود کشی کرنا حرام ہے اسی طرح اپنا کوئی عضو کسی دوسرے کو رضا کارانہ طور پر بلا محلوٰضہ لے کر دے دینا بھی حرام ہے۔ فقہاء رحمہ اللہ نے قرآن و سنت کی واضح نصوص کی بناء پر فرمایا ہے کہ جو شخص بھوک پیاس سے مر رہا ہے اس کے لئے مردار جانور اور ناجائز چیزوں کا کھانا پینا تو بقدر ضرورت جائز ہو جاتا ہے مگر یہ بات اس وقت بھی جائز نہیں کہ کسی دوسرے زندہ انسان کا گوشت کھالے اور نہ کسی انسان کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنا گوشت یا کوئی عضو دوسرے انسان کو بخش دے کیونکہ خرید و فروخت یا بخشش و ہدیہ اپنی ملک میں ہو سکتا ہے روح انسانی اور اعضاء انسانی اس کی ملک نہیں جو وہ کسی کو دے سکے۔

اسلامی نظریاتی کونسل۔ پاکستان

اسلامی نظریاتی کونسل نے ۱۹۸۳ء میں حکومت کے استفسار پر انسانی اعضاء کی

تبدیلی و پیوند کاری کے مسئلہ پر درج ذیل رائے کا اظہار کیا:

۱۔ ”نظام قدرت میں یہ دخل اندازی کے مترادف ہے۔

چونکہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو تمام اعضاء اور صلاحیتوں کے

ساتھ ایک اکائی کے طور پر پیدا کیا ہے۔ اس اکائی میں سے

کوئی جزء الگ کر لیا جائے تو یہ اکائی مکمل حالت میں باقی

نہیں رہتی، بلکہ ناقص رہ جاتی ہے۔

۲۔ شریعت کی رو سے انسانی جسم کسی کی ملکیت نہیں بلکہ اللہ

تعالیٰ کی ودیعت ہے اور انسان کو اس ودیعت میں قطع و برید

کا حق حاصل نہیں اور اس بناء پر فقہاء اسلام میں کوئی فرقہ بھی اس عطیہ کو جائز نہیں سمجھتا۔

۳۔ زندہ انسانی جسم میں کسی عضو کے قطع کر دینے سے اس جسم کی بحیثیت اکلی صلاحیت کاروائی متاثر ہو رہی ہے۔

۴۔ اللہ تعالیٰ کے دئے ہوئے دو دو اعضاء میں سے ایک کا عطیہ دے دینے سے مستقبل میں دوسرے عضو کی ضرورت پڑ سکتی ہے۔

۵۔ موجودہ مادی دور میں انسانی اعضاء کی خرید و فروخت کا مذموم کاروبار شروع ہو جائے گا جس سے اشرف المخلوقات کا جسم بھی بیڑ بکریوں کی طرح بکاؤ مال بن کر رہ جائے گا۔ جیسا کہ انسانی خون کا کھلے بندوں کا رو بار ہو رہا ہے۔ اسی طرح پاکستان میں متول حضرات کی طرف سے یہ اشتہارات آرہے ہیں کہ جو اپنا گردہ دے گا اس کو ایک لاکھ روپیہ معاوضہ دیا جائے گا لہذا سد ذریعہ کے طور پر بھی زندہ انسان کے جسم اور اعضاء کو کاروباری تعامل کا موضوع بننے سے روکنا ضروری ہے۔“

جہاں تک اس صورت کا تعلق ہے کہ کسی میت کی وصیت کے مطابق اس کی موت واقع ہو جانے کے بعد اس کا عضو قطع کیا جائے تو یہ کیا جاسکتا ہے۔

اس وصیت کی حیثیت اصطلاحی وصیت کی نہیں ہے بلکہ اس سے مراد موصی (وصیت کرنے والا) شخص کی یہ خواہش ہے کہ اس کے مرنے کے بعد اس کے اعضاء اس کے کام نہیں آئیں گے اور ان سے کسی دوسرے ضرورت مند مضطر شخص کو فائدہ ہونے کی توقع ہے۔ اگر اس کی اس خواہش کی تکمیل سے دوسرے شخص کو فائدہ حاصل ہو سکے تو اس کی یہ خواہش اس کے مرنے کے بعد پوری کی جاسکتی ہے۔“

اسلامی فقہ اکیڈمی - جدہ

اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ نے فروری ۱۹۸۸ء میں اس بارے میں غور و خوض کے بعد درج ذیل قرار داد منظور کی:

”ایک انسان کے جسم سے دوسرے انسان کے جسم میں ایسے عضو کی منتقلی جائز ہے جو خود بخود دوبارہ وجود میں آتا رہتا ہے مثلاً خون، کھال وغیرہ۔“ دوسرے لفظوں میں جو اعضاء خود بخود دوبارہ وجود میں نہیں آتے ان کی منتقلی حرام ہے۔

عملی طور پر منتقلی اعضاء کے انتہائی خطرناک نتائج سامنے آئے ہیں۔ نہ صرف یہ کہ اس چیز نے ایک کاروبار کی صورت اختیار کر لی ہے بلکہ بعض حالات میں اس سے ظلم و تعدی کی دردناک صورتیں سامنے آتی ہیں اس کی کچھ مثالیں پیش خدمت ہیں۔

روزنامہ پاکستان

روزنامہ پاکستان، لاہور کی ۲۷ دسمبر ۱۹۹۱ء کی اشاعت میں ”موت کی تجارت“ کے عنوان سے تبدیلی اعضاء کے بارے میں رپورٹ شائع ہوئی جس میں اس معاملہ کے مختلف پہلوؤں پر بالتفصیل روشنی ڈالی گئی ہے۔ برائے ملاحظہ پیش ہے۔

”جنوبی بھارت میں مدراس کے قریب ملی ولگام گاؤں کی آپلو تین ہزار نفوس پر مشتمل ہے اور یہاں کا ہر بالغ صرف ایک گردے پر جی رہا ہے۔ ظاہر ہے دوسرا گردہ وہ کسی حاجت مند کو فروخت کر چکا ہے۔ یہ انسانی المیہ یعنی انسانی اعضاء کی تجارت ان دنوں بھارت میں خوب عروج پر ہے۔ غربت و افلاس اور بے روزگاری کے مارے لوگ اپنے دکھوں کا علاج منع حیات یعنی دل کے بعد انسانی جسم کے دوسرے اہم ترین عضو کی فروخت سے کر رہے ہیں۔ طبی سائنس کی ترقی نے ”منتقلی اعضاء“ کو باقاعدہ ایک کاروبار کی شکل دینے میں بڑی مدد کی ہے۔ مثلاً اگر منتقلی اعضاء ممکن نہ ہوتی تو ظاہر ہے

کہ بائع و مشتری نہ ہوتے۔ ستم بالائے ستم یہ کہ اس میدان میں انسانی اعضاء کے کمیشن ایجنٹ اور آزمہتی بھی پیدا ہو گئے ہیں۔ بھارتی شہریوں کے گردوں کے سب سے بڑے بلکہ واحد خریدار عرب ہیں۔ لندن سے شائع ہونے والے عربی کے کثیر الاشاعت ہفت روزہ ”الجلد“ نے اس ضمن میں ایک خصوصی رپورٹ شائع کی ہے جس میں اس نے یہ خوفناک انکشاف کیا ہے کہ بھارت سے گردے خریدنے والے عرب ”سموت کی تجارت“ میں ملوث ہیں۔ اور ”ایڈز“ خرید رہے ہیں۔

اس رپورٹ میں کہا گیا ہے:

”ایک تامل ماں نے اپنی بہن کی شادی کے لئے تین ہزار 700 ڈالر (تقریباً 90 ہزار روپے) میں اپنا ایک گردہ فروخت کر دیا۔ اس میں سے اس نے دس فیصد ”آزمہتی“ کو ادا کئے۔ اس کے خاوند کی کل ماہانہ آمدنی چھ سو روپے ہے۔ اتنی قلیل آمدنی میں اس کے کنبے کے چار افراد گزر بسر کر رہے ہیں۔ اور المیہ یہ ہے کہ زندگی کی ضرورتوں اور حالات سے مجبور ہو کر گردہ بیچنے والی اس خاتون کو صرف 35 یا 36 ہزار ملے۔ باقی درمیان ”واسطوں“ کی نذر ہو گئے۔ تاہم بھارت میں گردوں کی خرید و فروخت کا یہ کاروبار عالمی حلقوں سے پوشیدہ نہیں ہے اور بین الاقوامی سطح پر یہ آوازیں اٹھنا شروع ہو گئی ہیں کہ اس غیر انسانی تجارت کو بند کیا جائے۔ کاروباری ذہن نے گردوں کی خرید و فروخت سے فائدہ اٹھانے کا بھی ایک طریقہ دریافت کر لیا ہے۔ انہوں نے بمبئی اور مدراس میں منتقلی گردہ کے بڑے بڑے ہسپتال کھول دئے ہیں۔ ”گاکوں“ کو پھنسانے کے لئے (جو اکثر عرب ہوتے ہیں) دلالوں سے کام لیا جاتا ہے جو خصوصی طور پر مشرق وسطیٰ کے ملکوں میں بھیجے جاتے ہیں۔ چونکہ عرب ملکوں میں اعلانیہ یا اشتہار سے انسانی اعضاء بشمول گردہ کی خرید و فروخت ممنوع ہے ان کے دلال عرب ملکوں سے ایسے مریضوں کی تلاش کرتے ہیں جنہیں گردہ بدلوانا مطلوب ہوتا ہے پھر معقول کمیشن کے عوض ان کی اس ضرورت کا زمہ لے لیا جاتا ہے یعنی سفر، قیام، طعام، آپریشن گردے کا حصول وغیرہ وغیرہ۔

”بیمئی اور مدراس کے ان ہسپتالوں کی روشنی عروں کے دم قدم سے ہے۔ کاروبار میں سب سے زیادہ نفع میں ہسپتال والے اور سب سے زیادہ گھائے میں گروہ دینے والا ہوتا ہے۔ مریض اور کمیشن ایجنٹ مساوی مستفید ہوتے ہیں لیکن اب معلوم ہوا ہے کہ گروہ لینے والا ایک فعالیت ہی موذی مرض ایڈز کا شکار بھی ہو جاتا ہے۔ بعض طبی رپورٹوں اور اعداد و شمار سے اس الناک حقیقت کا انکشاف ہوا ہے کہ بھارت میں ہونے والے منتقلی گروہ کے بیشتر آپریشن ناکام ہوئے ہیں۔ یہ مریض ہزاروں ڈالر خرچ کرنے کے بعد جب واپس جاتے ہیں تو ان کی حالت پہلے سے بھی خراب ہوتی ہے۔ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے بیمئی یا مدراس جاکر گروہ بدلوا یا ہے ان کے تفصیلی معائنہ سے یہ ہوشربا انکشاف ہوا ہے کہ نہ صرف یہ کہ گروہ کی پیوند کاری غلط ہوئی ہے بلکہ گروہ ”ایڈز زدہ“ بھی تھا۔ اطباء کے مطابق عرب دنیا میں ”ایڈز“ اس راہ سے بھی داخل ہو رہا ہے۔“

روزنامہ جنگ ۲۱ مارچ ۱۹۹۲ء

ایک رپورٹ کے مطابق ”ارجنٹائن کے ایک پاگل خانہ میں مریضوں کے جسمانی اعضاء کاٹ کر بیچ دئے جاتے ہیں۔ گزشتہ ۱۵ برس کے دوران تقریباً ۳۳۲ مریض ہلاک اور ۳۹۵ غائب ہو چکے ہیں۔ ایک دن ایک مریض گہرے کنویں میں لٹکا اور گر کر ڈوب گیا جب اس کی نعش نکلی گئی تو معلوم ہوا کہ اس کا گروہ کاٹ کر پہلے ہی بیچا جا چکا ہے۔ تفتیش سے معلوم ہوا کہ ہسپتال کا سارا عملہ ہی اس کاروبار میں ملوث ہے جو زندہ مریضوں کا خون، گردے اور دوسرے اعضاء کاٹ کر فروخت کر رہا ہے۔“

ٹائم آف امریکہ - ۵ ستمبر ۱۹۹۲ء

ایشیا وچ کے حوالے سے ٹائم آف امریکہ کی ۵ ستمبر ۱۹۹۲ء کی ایک رپورٹ

کے مطابق چین میں سزائے موت کے مجرموں کے اعضاء نکال لئے جاتے ہیں جو زیادہ تر گردے اور قریب ہوتے ہیں۔ بیشتر معاملات میں مجرم کی موت واقع ہونے سے قبل ہی یہ اعضاء نکال لئے جاتے ہیں^{۲۳}۔

ٹائم ہی کی ایک رپورٹ کے مطابق بھارت کے شرینگھور میں انسانی اعضاء کے کاروبار نے ایک گھناؤنی شکل اختیار کی ہے۔ یہاں کچھ مزدوروں کو ان سے خون لینے کے بہانے ہسپتال میں داخل کیا گیا اور جب ان کو ہسپتال سے فارغ کیا گیا تو ان پر انکشاف ہوا کہ ان کا ایک گردہ بھی نہیں۔ یعنی اس دوران ان کو ان کے ایک گردے سے بھی محروم کر دیا گیا۔ جس کو بعد میں ڈاکٹروں کی ملی بھگت سے فروخت کر دیا جاتا ہے۔ اس رپورٹ کے مطابق شروع میں انسانی اعضاء کی خرید و فروخت کا کاروبار بمبئی تک محدود تھا مگر آہستہ آہستہ بھارت کے دیگر علاقوں تک پھیل گیا۔ غربت کے ہاتھوں تنگ لوگ اپنا ایک گردہ بیچ دیتے ہیں۔ ایک بستی جس میں تقریباً تمام باسیوں نے اپنا ایک گردہ بیچ دیا ہے کٹام ہی اس سے موسوم کر دیا گیا ہے^{۲۴}۔

سی۔ این۔ این

امریکی خبروں کے چینل نیلی ویژن سی۔ این۔ این کے مطابق بھارت میں ایک ایسی بستی ہے جہاں تمام بالغ باشندے عورت اور مرد صرف ایک گردے پر گزارہ کر رہے ہیں کیونکہ ایک گردہ اپنی غربت اور تنگ دستی کے باعث وہ بیچ چکے ہیں اور ان گرووں کے زیادہ تر خریدار عرب شیوخ ہیں۔

ایک رپورٹ کے مطابق اس گھناؤنے کاروبار نے یہاں تک شکل اختیار کی ہے کہ افریقہ کے غریب ممالک سے بچوں کو خرید کر ان کے گردے منگے داموں بیچ دئے جاتے ہیں۔ ایسی مثالیں بھی سامنے آئی ہیں کہ بچوں کو اس مقصد کے لئے گود لیا جاتا ہے کہ ان کے گردے بیچ دیئے جائیں۔

حاصل کلام

- ۱۔ انسانی شرف و تکریم کے پیش نظر شریعت اسلامیہ نے انسانی اعضاء سے کسی بھی طور پر انشعاع و استفادہ ناجائز قرار دیا ہے۔ انسانی عضو کا استعمال تداوی اور علاج کی خاطر بھی حرام ہے۔ حالت اضطرار میں بھی کسی انسان کے لئے جائز نہیں کہ وہ اپنی زندگی کی خاطر دوسرے انسان کا عضو قطع کر کے استعمال کرے۔ انسانی اعضاء کا بیع و شراء جائز نہیں کیونکہ وہ مال کی تعریف سے خارج ہے اسی طرح انسانی اعضاء کا ہبہ یا عطیہ بھی ناجائز ہے کیونکہ ہبہ اور عطیہ صرف مال مقنوم کا جائز ہے۔ البتہ مرنے کے بعد انسانی قرنیہ اگر دوسرے انسان کے کام آسکے اس کی پیوند کاری میں حرج نہیں جیسا کہ اسلامی نظریاتی کونسل نے اس بارے میں وضاحت کی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ عطیہ خون میں حرج نہیں جب کہ یہ اشد ضرورت کے تحت ہو۔ البتہ اس کو کاروبار بنانا قطعی ناجائز ہے۔
- ۲۔ عملی طور پر اعضاء کی پیوند کاری کے انتہائی خطرناک نتائج سامنے آئے ہیں جس میں بچوں پر ظلم، مریض پاگلوں کے اعضاء کی قطع و برید، سزائے موت پانے والے افراد کے ساتھ غیر انسانی سلوک اور سب سے بڑھ کر یہ کہ غربت کے ہاتھوں تنگ لوگ کچھ پیسوں کے حصول کے لئے اپنی زندگیاں بیچنے پر مجبور ہیں۔
- ۳۔ طبی نقطہ نگاہ سے گردہ کی تبدیلی علاج کے زمرے میں شمار نہیں ہوتی۔ گردہ دینے والا شخص بااوقات اپنی زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ ایسا بھی ہوا ہے کہ ایک ہی خاندان دو قیمتی زندگیوں سے محروم ہو گیا۔
- ۴۔ اعضاء کی پیوند کاری خطرناک بیماریوں جیسے ایڈز وغیرہ کے پھیلنے کا باعث بن رہی ہے۔ انسانی شرف و تکریم کا تقاضا ہے کہ زندہ انسانوں کے اعضاء

کی تبدیلی، کانٹ چھانٹ اور خرید و فروخت پر مکمل پابندی لگا کر انسان اور انسانی اعضاء کو مال تجارت بننے سے روکا جائے ورنہ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ بعض انسان سستے ہوں گے اور بعض مہنگے۔ آہستہ آہستہ سستے انسانوں کی تمام چیزیں مہنگے انسانوں کو منتقل ہو جائیں گی اور نوبت یہاں تک پہنچے گی کہ ایک مہنگے انسان کو زندہ رکھنے کے لئے کئی سستے انسان خرچ کرنے ہوں گے۔

اقوام متحدہ کے کمیشن برائے انسانی حقوق نے انسانی اعضاء کی خرید و فروخت کو غلامی کی نئی شکل سے تعبیر کیا ہے اور اس کے خلاف جد و جہد کو تیز کرنے کا اعلان کیا ہے۔ کتنی عجیب بات ہے کہ شریعت اسلامیہ میں انسانی اعضاء کی کسی بھی غرض سے قطع و برید حرام ہونے کے باوجود تا حال اس بارے میں کسی ضابطہ و قانون سے محروم ہے۔

حواشی

- ۱- المرآة الحکیم سورہ الاسراء، آیت ۷۷
- ۲- سورہ البقرہ آیت ۱۹۵
- ۳- صحیح بخاری از امام ابو عبد اللہ محمد بن اسماعیل بخاری، فرید بک اشال اردو بازار، لاہور، ج ۱، ص ۵۵۴
- ۴- ایضاً
- ۵- فتح الباری از امام حافظ احمد بن علی بن حجر العسقلانی (۷۷۳-۸۵۴ھ) دار نشر الکتب الاسلامیہ، لاہور پاکستان ج ۳، ص ۲۲۶-۲۲۷
- ۶- صحیح بخاری کتاب الجنائز ج ۱ ص ۵۵۴

- ۷- صحیح بخاری کتاب البیوع ج ۱ ص ۸۹
- ۸- بدائع الصنائع از علامہ علاء الدین ابی بکر بن مسعود الکاسانی، سعید کبخی
پاکستان چوک، کراچی، ج ۷ ص ۷۷
- ۹- النافع الكبير شرح الجامع الصغير، از ابی الحسنات عبد الحی
لکھنوی (۳۳۳-۳۴۳ھ) اداره القرآن و العلوم الاسلامیہ، کراچی، پاکستان ص ۲۷۰
- ۱۰- بدائع الصنائع از علامہ علاء الدین ابی بکر بن مسعود الکاسانی، سعید کبخی
پاکستان چوک، کراچی ج ۵ ص ۳۰
- ۱۱- الجامع الصغير از امام ابی عبد اللہ احمد بن الحسن الشیبلی (۳۲-۱۸۹ھ)
ادارہ القرآن و العلوم الاسلامیہ کراچی، پاکستان ص ۲۷۰
- ۱۲- الانصاف از علامہ علاء الدین ابی الحسن بن سلیمان المروای احیاء
التراث العربی، بیروت، لبنان ۱۳۰۰ھ - ۱۹۸۰ء ج ۴ ص ۲۷۰
- تبیین الحقائق، شرح کنز الدقائق، از علامہ فخر الدین عثمان بن علی
افرملی، مکتبہ امدادیہ ملتان ج ۴ ص ۱۸-۲
- کتاب الفقہ علی مذاہب الاربعہ، از عبد الرحمن الجزیری
مکتبہ تجاریہ الکبریٰ، مصر ج ۲ ص ۱۴
- البحر الرافی شرح کنز الدقائق از ابن نجیم
مکتبہ الماجدیہ، کوئٹہ، ج ۵ ص ۲۵۹
- ۱۳- بدائع الصنائع ج ۶ ص ۹۹
- ۱۴- التشریح الجنائی الاسلامی از عبد القادر عودہ
دار احیاء التراث العربی ج ۱ ص ۵۷۸
- ۱۵- کتاب المبسوط از شمس الدین السرخسی
دار المعرفہ للعلوم و النشر، بیروت، لبنان ج ۲۴ ص ۳۸

- ۱۶- ایضاً
- ۱۷- بنثریہ حاشیہ بندیہ ج ۳ ص ۴۰۴
- ۱۸- بحر الرائق ج ۸ ص ۲۳۳
- ۱۹- انسانی اعضاء کی پیوندکاری شریعت اسلامیہ کی روشنی میں
از مولانا مفتی شفیع صاحب، دارالاشاعت، مقابل مولوی مسافر خانہ، کراچی ص ۳۱
ص ۲۶۹-۲۷۰
- ۲۰- اسلامی نظریاتی کونسل رپورٹ برائے سال ۱۹۸۳ء
حکومت پاکستان۔ نیز ملاحظہ ہو ”رپورٹ استفسارات ۱۹۹۳ء تا ۱۹۸۳ء اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد، پاکستان“ ص ۳۰ مئی ۱۹۸۳ء
ص ۸۶
- ۲۱- قرار دادیں اور سفارشات، اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ (۱۹۸۳ء — ۱۹۹۲ء)
جدہ سعودی عرب ص ۷۳
- ۲۲- روزنامہ پاکستان، لاہور، ۲۷ دسمبر ۱۹۹۱ء
- ۲۳- روزنامہ جنگ، راولپنڈی، ۲۱ مارچ ۱۹۹۲ء
- ۲۴- ہفت روزہ ٹائم امریکہ ۵ ستمبر ۱۹۹۲ء
- ۲۵- ہفت روزہ ٹائم امریکہ ۲۰ فروری ۱۹۹۵ء

اسلام اور بدلتی دُنیا

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

اسلام اور عصر جدید کے منتخب ادارے

’اسلام اور بدلتی دُنیا‘ اسلام اور عصر جدید (سہ ماہی) کے اُن اداروں کا مجموعہ ہے جن میں مسلمانوں اور دُنیا کے اسلام کے بعض اہم عصری مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ بلاشبہ یہ کتاب مذکورہ عنوان پر اردو ادبیات میں ایک قابلِ قدر اضافہ کہی جاسکتی ہے۔

ناشر

ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱-۲۵

قیمت: ۲۱ روپے

اسلام

اور

عصر جدید

(سہ ماہی)

مدیہ
عماد الحسن آزاد فاروقی

ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی، ۱۱۰۰۲۵

اسلام اور عصر جدید

سہ ماہی

جنوری، اپریل، جولائی اور اکتوبر میں شائع ہوتا ہے

شمارہ : ۴

اکتوبر ۱۹۹۷ء

جلد ۲۹

سالانہ قیمت

ہندوستان کے لیے ساٹھ روپے فی شمارہ پندرہ روپے

پاکستان اور بنگلہ دیش کے لیے اسی روپے فی شمارہ بیس روپے

دوسرے ملکوں کے لئے دس امریکی ڈالر یا اس کے مساوی رقم

(غیر ملکوں کا محصول اس کے علاوہ ہوگا)

حیاتی رکنیت : ۵۰۰ روپے

غیر ممالک سے ۱۵۰ ڈالر

مطبوعہ
لبرٹی آرٹ پریس، دریا گنج، نئی دہلی

طابع اور ماشر
ڈاکٹر صغرا ممدی

بانى مدير ڈاكٲر سڀء عا بء ءسڀن مرءوم

مءلس اءارء

لفءفء ءنزل مءء اءمءزكى (صءر)

پروفيسر مشىر اءسن	پروفيسر مءىب رضوى
ءناب سڀء ءامء	پروفيسر سڀء مقبول اءمء
پروفيسر سلڀمان صءىلقى	پروفيسر مءموءءءء
پروفيسر سڀء ءمال الءسڀن	پروفيسر شءىب اعظمى

مءىر

عماءءءءسن آزاءءاروقى

مءاونڀن:

مءمء عبءءءاءى ، ابوءر ءىرى

سركولىءس اءءارء

عطاءء الرءمن صءىلقى

مءءاورءى موءء

پروفيسر ءارلس اڀءس	مڀءل ءونور شى (ءڀنڀءا)
پروفيسر اءامارىء شمل	ءاروءر ءونور شى (امرىءء)
پروفيسر الڀسانءر ءوبوزانى	رءم ءونور شى (اٹلى)
پروفيسر ءفڀظ ملك	ءڀنڀءا ءونور شى (امرىءء)

فہرست مضامین

۵	عماد الحسن آزاد فاروقی	اداریہ
۲	مولانا ابوالکلام آزاد — صحرا کی آواز	
۹	پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی	
۳	امروہہ — ایک تاریخی شعر	
۳۶	پروفیسر سید محمد عزیز الدین حسین	
۴	فقہی کتب کے اردو تراجم — آغاز و ارتقاء	
۵۵	جناب ضیاء الدین صاحب	
۵	علامہ محمد کرد علی — شام کے نامور محقق	
۶۸	محترمہ انجم آرافلاچی	
۶	شاہ ولی اللہ — ایک شخصیت، ایک تحریک	
۹۷	ڈاکٹر سید شاہد علی	
۷	باحثہ بادیہ — مصر میں آزادی نسواں کی ایک علمبردار	
۱۱۹	محترمہ سطوت رحمانہ	
۱۳۷	ڈاکٹر سید شاہد علی	تبصرہ

اداریہ

دنیا کی کسی بھی تہذیب اور تمدن کی طرح نام نہاد مغربی تہذیب کی تاریخ بھی مختلف مدارج اور ادوار سے گذرتی ہوئی موجودہ صورت حال تک پہنچی ہے۔ آج جب کہ یہ تہذیب بہت تیزی سے عالمی تہذیب بنتی جا رہی ہے، ہم کو اس کی تاریخ اور اس کے مختلف اجزائے ترکیبی سے واقفیت کی ضرورت بھی ناگزیر ہوتی جا رہی ہے۔ اسلامی تمدن یا دیگر مشرقی تہذیبی روایات جن کا دور جدید میں مغربی تہذیب سے سابقہ پڑا ہے، اور جو اب سیاسی اعتبار سے نو آبادیاتی دور گذر جانے کے بعد بھی، مغرب کے تمدنی سیلاب کے آگے اپنے کو بے بس پاتی ہیں، انکے لئے ضروری ہے کہ وہ اس عالمی وقوعہ کی نوعیت کو سمجھیں اور اسکے زبردست جھوٹوں کے سامنے اپنے بنیادی سرمایہ کو محفوظ رکھنے کا ہنر سیکھیں۔ ان مشرقی روایات اور تمدنوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنی تمدنی اور تہذیبی وراثت اور مغربی تہذیب سے ایسی کامل واقفیت حاصل کریں جس سے کہ وہ دونوں کے بنیادی عناصر، انکی ماہیت، انکی جہات اختلاف، انکے ممکنہ نقطہ ہائے اتحاد اور ان سب سے بڑھ کر انکی روح کو ملحوظ رکھتے ہوئے اس سیلاب میں اپنا سفینہ کامیابی سے تیرا سکیں۔

ظاہر ہے کہ یہاں ان تمام پہلوؤں پر گفتگو کرنا ممکن نہیں ہوگا۔ لیکن اتنا تو ہم دیکھ ہی سکتے ہیں کہ مشرقی تہذیبیں، بشمول اسلام، جدید مغربی تہذیب کے مقابلے میں ایک مختلف کائناتی نقطہ نظر کی حامل ہیں۔ انسانی زندگی، انکی نوعیت، اسکے مقصد اور کائنات کے وجود سے متعلق وہ جدید مغربی تہذیب سے بہت مختلف نظریات اور رویوں کی حامل ہیں۔ مثال کے طور پر تمام مشرقی تہذیبیں، جیسا کہ دور جدید کی ابتدا سے پہلے

خود مغربی تہذیب بھی، کسی نہ کسی مذہبی روایت پر قائم رہی ہیں، جسکے اندر موجود روحانی تجربہ یا الہامی پیغام، جو خود اس مذہبی روایت اور اس پر مبنی تہذیب اور تمدن کے لئے اساسی حیثیت رکھتا ہے، حقیقت اعلیٰ سے ایک براہ راست تعلق پر مبنی ہوتا ہے۔ حقیقت اعلیٰ سے یہ براہ راست تعلق، جو ہر مذہبی روایت اور اس پر مبنی تہذیب میں اپنے مخصوص انداز میں ظاہر ہوتا ہے اور حقیقت اعلیٰ کا ایک مخصوص تصور پیش کرتا ہے، اس مذہبی روایت اور تہذیب کے لئے ایک روح کی سی حیثیت رکھتا ہے۔ ایک روح کی ہی طرح حقیقت اعلیٰ سے وہ براہ راست تعلق اور حقیقت اعلیٰ کا وہ تصور، اس مذہبی روایت اور تہذیب کے تمام اجزاء میں سرایت کئے رہتے ہیں، کائنات اور زندگی کے بارے میں ان کے بنیادی نقطہ نظر کو متعین کرتے ہیں اور اس تہذیب اور روایت کے ہر پہلو پر اپنی گہری چھاپ رکھتے ہیں۔ اس صورت حال کے نتیجے میں مشرقی تہذیبوں میں خواہ وہ زندگی کا کتنا ہی دنیوی اور غیر مذہبی پہلو کیوں نہ ہو، روحانیت اور مذہبی بنیادوں پر قائم اقدار سے متاثر اور ان سے اتصال کا ذریعہ نظر آتا ہے۔ یہ صورت صرف مشرقی تہذیبوں میں ہی نہیں رہی ہے بلکہ دیگر قدیم تہذیبوں میں بھی یہی صورت حال رہی ہے، حتیٰ کہ، جیسا کہ اوپر ذکر آیا، خود مغربی دنیا میں بھی عہد وسطیٰ تک حقیقت اعلیٰ کے روحانی تجربہ اور الہام کی حامل ایک مذہبی روایت (عیسائیت) پر مبنی تہذیب رائج تھی۔ لیکن عہد وسطیٰ کی آخری صدیوں اور دور جدید کے ابتدائی دور میں مغربی تہذیب نے جو انقلابی موڑ لئے اس نے جدید مغربی تہذیب و تمدن کی نہ صرف ہیئت ہی بدل دی بلکہ اس میں معنوی اور روحانی اعتبار سے بنیادی تبدیلیاں پیدا کریں۔

اہل مغرب کے عہد وسطیٰ کی تہذیب سے دامن چھڑانے اور جدید مغربی تہذیب کے ارتقاء میں بہت سے عوامل کار فرما رہے ہیں جن میں عیسائی روایت بالخصوص کلیسائی نظام کے خلاف رد عمل اور یونانی اور رومی تمدن کا احیاء جو ”نشاۃ ثانیہ“ کے نام سے معروف ہے، خصوصی اہمیت رکھتے ہیں۔ یہ دلچسپ بات ہے کہ ان دونوں عوامل کے لئے کسی حد تک اسلامی تہذیب و تمدن کو بھی ذمہ دار قرار دیا جاتا ہے۔ بہر حال اس میں

شک نہیں کہ پانچویں صدی عیسوی کے بعد جب مغربی اور جنوبی یورپ میں یونانی علم و حکمت اور رومی تمدن کو جرمانی قبائل کے سیلاب نے غرق کر دیا تھا اور ساتویں صدی عیسوی کے بعد جب مشرقی یورپ یا بازنطینی سلطنت سے بھی یونانی علوم کو نکالا جا رہا تھا تو اسلامی تہذیب کے ابھرتے ہوئے گوارے میں انکو پناہ ملی تھی۔ اور مسلمانوں نے بہت جلد تقریباً ایک صدی میں ہی یونانی علوم مثلاً فلسفہ، ریاضی، ہیئت، جغرافیہ، طبیعیات اور کیمیا وغیرہ کے قدیم ورثے کو ہضم کر کے اس میں اضافے اور ترقیات شروع کر دیں تھیں۔ تہذیبی ارتقاء کے طبعی اصولوں کے تحت چند ہی صدیوں بعد اگر ایک طرف اسلامی اندلس کی یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کرنے والے یہودیوں اور عیسائیوں کے ذریعہ، تو دوسری طرف مسلمان اہل دانش کی تصانیف اور یونانی کتابوں کے عربی تراجم سے کئے گئے لاطینی ترجموں کے واسطے سے علم و حکمت کی یہ وراثت عہد وسطی کے یورپ کو منتقل ہونی شروع ہو گئی۔ اس طرح اسلامی تہذیب بالواسطہ قدیم اور بعد کے ہیلینی اور رومی عہد کے یونانی علم و حکمت کی وراثت اہل یورپ تک منتقل کرنے کا سبب بنی۔

اسی طرح رومن کیتھولک کلیسیا کے خلاف تحریک اصلاح جو ”پروٹسٹنٹزم“ کے نام سے مشہور ہوئی، اس میں خدا اور بندے کے درمیان کسی واسطے کے انکار اور فرد انسانی کی عظمت و استحقاق پر زور دینے کی وجہ سے اسلامی اثرات دیکھے جاتے ہیں۔

بہر حال، اس میں شک نہیں کہ مذکورہ بالا عوامل و رجحانات جن سے خود اسلامی تہذیب بھی دوچار ہوئی، کبھی اسکے اندر اس بے محابہ طریقے پر ارتقا پذیر نہیں ہوئے جہاں وہ اسکی بنیادی خدا پرستانہ روحانیت کی جزا کاٹ سکیں اور اسلامی تہذیب کی روحانی اساس کی جگہ اسکو یونانی عقلیت (ارسطا طالیت) کی غیر مذہبی یا سائنسی اور خدا پرستی کی جگہ انسان پرستی کی بنیادوں پر استوار کر سکیں۔

اس کے برخلاف جب ہم جدید مغربی تہذیب کے ارتقاء پر نظر ڈالتے ہیں تو اسکے اندر مسلمانوں کے واسطے سے حاصل کردہ یونانی علوم اور ارسطا طالیت نیز ”تحریک

اصلاح“ کے ضمن میں بیدار شدہ انسانی عظمت اور فرد انسانی کے حقوق جیسے احساسات کو اس حد تک اثر پذیر ہوتے ہوئے دیکھتے ہیں جہاں وہ دیگر تاریخی عوامل کے ساتھ مل کر بہت جلد مغربی تہذیب کی قلبِ ماہیت کر ڈالتے ہیں۔ ان عوامل کی طرف دونوں تہذیبوں کے رویے میں یہ اختلاف کیوں ہو اسکی وجوہات پر بھی نظر دوڑائی جاسکتی ہے، لیکن سردست ہم اس موضوع سے صرف نظر کرتے ہوئے جدید مغربی تہذیب کی ماہیت کو دیکھتے ہیں۔

جدید مغربی تہذیب عیسائی یا کسی بھی روحانیت سے عاری، انسانی خود پرستی اور خود کفیلی کے احساس سے سرشار، خدا اور کائنات سے کسی زندگی بخش رشتے سے منقطع اور محض مادی سطح تک محدود انسانوں کے ایک ایسے مجمع میں تبدیل ہو کر رہ گئی ہے جہاں قانون اور طاقت نظم و ضبط قائم رکھتے ہیں، اور سائنسی و تکنیکی ترقیات نگاہوں کو خیرہ رکھتے ہوئے خواہشات کے بے لگام گھوڑوں پر سوار زندگی کے لئے محرک قوت کا کام کر رہی ہیں۔

دوسری طرف یہ مغربی تہذیب بیسویں صدی میں صرف اہل مغرب تک ہی محدود نہ رہتے ہوئے بہت تیزی سے عالمی تہذیب بنتی جا رہی ہے اور دنیا کے دور دراز گوشوں اور مخفی ترین تہہ خانوں میں بھی پہنچ کر دیگر تہذیبوں کے لئے ایک چنوتی اور سوالیہ نشان قائم کر رہی ہے کہ آیا کہ وہ اپنے روحانی تہذیبی ورثہ اور اسکی قدر و قیمت کو پہچان کر بدلے ہوئے حالات میں بھی اسکی روح اور اساسی سرمایہ کو محفوظ رکھ سکیں گی یا نہیں۔

عماد الحسن آزاد فاروقی

مولانا ابوالکلام آزاد — صحرا کی آواز

(آزادی کے جشن زریں کے اس سال میں پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی مرحوم کا یہ فکر انگیز مضمون اکتوبر ۱۹۸۹ء کے شمارے سے دوبارہ شائع کیا جا رہا ہے۔)

”سچ پوچھو تو میں ایک جمود ہوں یا ایک دور افتادہ صدا، جس نے وطن میں رہ کر بھی غریب الوطنی کی زندگی گزاری ہے۔“ — یہ ٹکڑا مولانا آزاد کی اس تقریر کا ہے جو آج سے بیالیس سال قبل انھوں نے اکتوبر ۱۹۶۷ء میں مسجد جامع دہلی میں ہر اس سال اور پریشان حال مسلمانوں کے ایک اجتماع کو خطاب کرتے ہوئے کی تھی۔ اس وقت یہ خیال تھا اور مذکورہ جملے سیاق سے بھی یہی ظاہر ہوتا تھا کہ مولانا مرحوم کی یہ درد بھری آواز مسلمانوں کی کج اندیشیوں اور مولانا کے ساتھ ان کے افسوسناک سلوک کا شکوہ تھا۔ لیکن اب جب کہ بیسویں صدی اپنے آخری مرحلوں میں ہے اور ہم انتقال اقتدار (Transfer of power) آزادی اور تقسیم ملک سے چار پانچ سال پہلے کے واقعات سے متعلق ان مستند دستاویزات اور شہادتوں کو دیکھتے ہیں جنہیں حکومت برطانیہ نے ہزاروں صفحات پر مشتمل ۳ ضخیم جلدوں میں شائع کیا ہے، تو ہمیں یہ محسوس ہوتا ہے کہ ”وطن میں غریب الوطنی کی زندگی گزارنے“ کا غم انگیز احساس صرف مسلمانوں ہی کے رویے سے متعلق نہ تھا بلکہ ہندوؤں کے رویے سے بھی متعلق تھا، خاص طور پر ہندوستان میں

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی مرحوم، سابق ڈائریکٹر ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ - نئی دہلی۔

انگریزوں کی حکومت کے آخری دو ڈھائی برسوں میں عام طور پر کانگریس اور خاص طور پر اپنے ان رفیقوں اور دوستوں کے انداز فکر اور طریقہ کار کے متعلق جن پر انھیں پورے طور پر اعتماد تھا۔

انچ۔ ایم۔ سروائی کی کتب Partation of India- Legend and Reality (ہندوستان کی تقسیم — افسانہ طور حقیقت) اسی سال چھپ کر آئی ہے۔ اس مصنف نے 1942-47 Transfer of Power کی بارہ جلدوں اور سرینڈرل مون کی ترتیب دی ہوئی کتاب Wavell The Viceroy's Journal سے پوری طرح استفادہ کیا ہے، ان کے علاوہ ہدفیر ڈائنگلر کی بایوگرافی ماؤنٹ بیٹن اور ڈاکٹر عائشہ جلال کی تصنیف Sole Spokesman Jinnah The Muslim League and the Demand for Pakistan سے بھی انھوں نے مدد لی ہے۔ سروائی کی کتاب میں نے پڑھی تو اور بہت باتوں کے علاوہ میں نے خاص طور پر مولانا آزاد کی شخصیت کو اور بھی شاندار پایا، میں نے محسوس کیا کہ ملی اور قومی دونوں نقطہ نظر سے اس صاحب عزیمت انسان کی سیاسی بصیرت کی کوئی مثال نہیں ملتی، اس کے ہمعصوروں میں گاندھی جی اور محمد علی جناح دونوں پائے کے سیاست دان تھے، لیکن میرا اپنا خیال ہے کہ مولانا آزاد سیاسی سمجھ بوجھ میں ان دونوں سے کہیں آگے تھے۔ یہ صحیح ہے کہ ان کے خواب بکھر کر رہ گئے اور ملک کی تقسیم کو وہ روک نہ سکے، لیکن اس کے اسباب کچھ اور تھے اور بساط سیاست پر جو کھیل کھیلا جا رہا تھا، اس کے کئی اپنی ہی طرف کے اہم کھلاڑی آخر میں تقسیم کے خواہاں بن گئے تھے۔ یہاں آج ہم مولانا آزاد کی شخصیت کے اسی پہلو پر روشنی ڈالنا چاہتے ہیں۔ اس سلسلے میں یہ بھی عرض ہے کہ سروائی کی کتاب کے بعد ہم نے خاص طور پر ٹرانسفر آف پاور ۱۹۴۷-۴۸ء کی متعلقہ جلدوں اور وائسرائے جرنل کے ضروری حصوں کا مطالعہ کیا جس سے ہمیں اپنی رائے متعین کرنے میں مزید آسانی ہوئی۔

ہم سب جانتے ہیں کہ مولانا آزاد تقسیم کے مخالف تھے اس لئے کہ ان کا خیال تھا کہ تقسیم نہ تو مسلمانوں کے لیے مفید ہے اور نہ ملک کے لیے، اور اس سے مسائل

اتنے حل نہ ہوں گے جتنے کہ پیدا ہوں گے۔ آج اس صدی کے آخر میں جب ہم تقسیم کے خلاف مولانا کے دلائل پر غور کرتے ہیں، تو یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ ان کی رائے کتنی صحیح اور ان کے دلائل کس قدر وسیع تھے۔ مولانا آزاد کا یہ بھی خیال تھا کہ ہندوستان جیسے ملک کے لیے ایک وفاقی نظام حکومت ہی موزوں تھا۔ جس میں صوبے (یا ریاستیں) اپنے اندرونی معاملات میں آزاد ہوں گے، اور مرکزی حکومت کو ان میں مداخلت کا کم سے کم موقع ہوگا۔ آج مرکز اور ریاست کے تعلقات میں جو کشیدگی پائی جاتی ہے اور بعض ریاستوں میں انتشار کی جو کیفیت ہے اس کا سبب یہی ہے کہ مرکز میں اپنے آپ کو زیادہ مضبوط بنانے کا رجحان رہا ہے۔ ۱۳ مئی ۱۹۴۷ء کو مولانا آزاد نے لارڈ ماؤنٹ بیٹن سے ایک انٹرویو میں زور دے کر یہ بات کہی تھی کہ وہ کینٹ مشن پلان کو خیرباد نہ کہیں اور ہندوستان کی تقسیم میں جلد بازی سے کام نہ لیں۔ اگر ہم نے جلد بازی میں یہ فیصلہ کیا کہ تقسیم کے علاوہ ہندوستان میں ہندو مسلم مسئلہ کا اور کوئی حل نہیں ہے، تو یہ ہندوستان کے جسم پر ایک مستقل اور کاری زخم ہوگا، جس کا کوئی مداوا پھر کبھی نہ ہو سکے گا۔

مولانا آزاد کا خیال تھا اور کانگریس میں خاصے لوگ اس سے متفق تھے کہ ہندوستان کا سیاسی مسئلہ سال دو سال کے لیے ملتوی کیا جاسکتا ہے، اور برٹش گورنمنٹ جس کے ممتاز افراد نے کینٹ مشن پلان کو تیار کرنے میں خاصی محنت کی تھی، اسے چھوڑ دینے کے لیے آسانی سے تیار نہ ہوگی، بشرطیکہ وہ یعنی لارڈ ماؤنٹ بیٹن بھی اس بات سے متفق ہوں اور وزیر اعظم اٹلی کے سامنے خرم و احتیاط کی ضرورت سے متعلق ہمارے نقطہ نظر کو پر زور الفاظ میں پیش کریں۔

مولانا آزاد لکھتے ہیں کہ ”لارڈ ماؤنٹ بیٹن نے مجھے یقین دلایا کہ وہ برطانوی کابینہ کے سامنے جی اور مکمل تصویر پیش کریں گے، اور گزشتہ دو مہینوں میں جو کچھ کہ انھوں نے سنا اور دیکھا ہے اسے پوری دیانت داری سے بیان کر دیں گے۔ وہ برطانوی کابینہ کو یہ بھی بتائیں گے کہ کانگریس کا ایک اہم طبقہ اس کے حق میں ہے کہ مسئلے کے سیاسی

حل کو سال دو سال کے لیے ملتوی کیا جاسکتا ہے۔ انھوں نے مجھے یہ بھی یقین دلایا کہ وہ مسٹر اٹلی اور سراسیفرڈ کرس پر اس مسئلے سے متعلق میرے خیالات پوری طرح واضح کریں گے۔ اس طرح برطانوی حکومت قبل اس کے کہ کسی آخری فیصلے پر پہنچے، اس کے سامنے یہ سارے حالات و خیالات ہوں گے۔“

لیکن مولانا آزاد کی یہ آخری کوشش بھی جو انھوں نے تقسیم سے کوئی تین مہینے پہلے کی تھی، ناکام رہی، اور اب یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ لارڈ ماؤنٹ بیٹن نے وعدہ خلافی کی اور برٹش گورنمنٹ کو مولانا آزاد کے خیالات سے آگاہ نہیں کیا، اور نہ یہ بتایا کہ مولانا آزاد اور کانگریس کا ایک اہم طبقہ ملک کے سیاسی مسئلے کے حل کے لیے سال دو سال کے التواء کے حق میں ہے۔ غالباً لارڈ ماؤنٹ بیٹن برطانوی کابینہ کے سامنے کوئی ایسا نقطہ نظر نہیں رکھنا چاہتے تھے جو ان کے تقسیم کے منصوبے کے خلاف ہو۔

اس کے برخلاف لارڈ ماؤنٹ بیٹن نے نہرو اور پٹیل جیسے کانگریس کے لیڈروں پر زور ڈالا کہ وہ تقسیم قبول کر لیں کہ اس سے انھیں ہندوستان میں ایک مضبوط مرکزی حکومت قائم کرنے کا موقع ملے گا۔ اس بات کا پتہ نہیں چلتا کہ لارڈ موصوف نے تقسیم کے خطرناک عواقب سے بھی انھیں خبردار کیا ہو، یعنی یہ کہ ہندوستان کی شمال مغربی سرحدوں کی طرف سے ہندوستان پر بیرونی حملوں کا خطرہ بڑھ جائے گا، فرقہ وارانہ بنیادوں پر فوج کی تقسیم ہوگی تو ہندوستان اور پاکستان دونوں کے لیے یہ خطرے کی بات ہوگی، ہندوستان اور پاکستان کے مابین اسلحہ بندی کا مقابلہ ہوگا، اور اس کے ساتھ یہ تباہ کن صورت حال پیدا ہوگی کہ ہندوستان اور پاکستان عالمی طاقتوں کی حریفانہ سیاست مثلاً امریکہ، روس اور چین کی گٹ بندی میں الجھ کر رہ جائیں گے۔

پنڈت جواہر لال نہرو ایک ایسے عینیت پسند انسان تھے جو حقیقت پسندی کو اپنی عینیت پر قربان کر سکتے تھے، اسی کے ساتھ ان کی طبیعت میں ”خدا“ کا بھی ایک عنصر تھا جو نازک موقع پر مولانا آزاد جیسے عملی انسان کو بھی الجھن میں ڈال دیتا تھا۔ ۱۹۴۷ء میں یوپی میں مسلم لیگ کے ساتھ کولیشن گورنمنٹ نہ بنانے کے واقعے اور اس کے ملک

نتیجے سے جسے مولانا نے نہو کی بڑی غلطی سے تعبیر کیا ہے، ہم واقف ہیں۔ ۱۰ جولائی ۱۹۳۶ء کو بمبئی میں پریس کانفرنس میں کینٹ مشن پلان سے متعلق جواہر لال نہو کے افسوسناک بیان پر تبصرہ کرتے ہوئے آزاد نے India Wins Freedom میں لکھا ہے: ”جواہر لال میرے عزیز ترین دوستوں میں ہیں اور ہندوستان کی قومی زندگی کی تعمیر میں ان کا حصہ کسی سے کم نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ یہ محض پہلا موقع نہ تھا کہ ان کی وجہ سے قومی نصب العین (نیشنل کاز) کو عظیم نقصان پہنچا ہو۔“

ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مولانا آزاد اسی وقت سے (۱۹۳۷ء سے) اور خاص طور پر ۱۹۳۰ء کے بعد سے جب مسلم لیگ نے اپنے لاہور ریزولوشن کے ذریعے پاکستان یعنی ہندوستان کی تقسیم کا مطالبہ کیا، اس نتیجے پر پہنچ چکے تھے کہ ہندوستان کا سیاسی مسئلہ یعنی آزادی کا مسئلہ تو جلد ہی طے ہو جائے گا، اب اسے زیادہ دنوں کے لیے ٹالا نہیں جاسکتا، لیکن متحد اور آزاد ہندوستان کی راہ کی سب سے بڑی رکاوٹ فرقہ وارانہ مسئلہ ہے، اگر اس کے حل کی کوئی مناسب صورت نکل آئے تو ہم ملک کی جغرافیائی وحدت برقرار رکھ سکنے میں کامیاب ہو سکیں گے۔ ۱۹۳۰ء کے خطبہ رام گڑھ میں ان کے اس خیال کی گونج ہم صاف سن سکتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ وہ ہندوستان کی تقسیم کو مسلمانوں کے حق میں تباہ کن سمجھتے تھے جنہوں نے اپنے صدیوں کے قیام کے دوران اس ملک کو تمدنی و تہذیبی اعتبار سے مالا مال کیا اور یہاں کے چپے چپے پر نہ صرف اسلامی تہذیب و تمدن کے مرکز قائم کیے بلکہ ایک ملی جلی اور مشترک زندگی کے ان مٹ نقوش بھی کندہ کیے۔ انہیں اس کا احساس تھا کہ فرقہ وارانہ نفرتوں کے ہجوم میں اگر ملک کی تقسیم ہوئی تو مسلمانوں کی تباہی کے ساتھ اس مشترک زندگی اور گنگا جمنی سنگی تہذیب بھی برباد ہو کر رہ جائے گی جس کی تعمیر میں ہندوؤں اور مسلمانوں نے مل کر حصہ لیا ہے۔

مولانا کی حقیقت پسندی، خلوص و دردمندی، حب الوطنی اور دوراندیشی ہی کا نتیجہ ان کی وہ استدلالی، اعتدالی اور تعمیری طرز فکر تھی جو واقعات و محاطات کو ان کے صحیح

تاعلم میں دیکھ سکتی تھی۔ اس کا ثبوت یہ ہے کہ کینٹ مشن پلان بعض ضروری تبدیلیوں کے ساتھ انھیں کی سیاسی بصیرت کا ترجمان تھا جس سے لارڈ پیتھک لارنس بحیثیت رکن مشن جب ان کی مولانا سے پہلی ملاقات ہوئی (۱۷ اپریل ۱۹۴۶ء) اس قدر متاثر ہوئے کہ انھوں نے علانیہ اس بات کا اعتراف کیا کہ مولانا نے واقعی فرقہ وارانہ مسئلہ کا ایک نیا حل پیش کیا ہے۔ ۲۷ اپریل کو کانگریس ورکنگ کمیٹی میں جب مولانا نے کینٹ مشن سے متعلق تفصیلات بیان کیں اور فرقہ وارانہ مسئلہ کے حل سے متعلق اپنا خیال پیش کیا جسے انھوں نے مشن کے سامنے رکھا تھا، تو بحث و مباحثہ اور تبادلہ خیال کے بعد ورکنگ کمیٹی نے بھی ان کے مجوزہ حل کی صحت و مقبولیت کو تسلیم کر لیا، اور گاندھی جی نے ان الفاظ کے ساتھ ان کی تحسین کی کہ انھوں نے ایک ایسے مشکل مسئلہ کا حل تلاش کر لیا ہے جس نے برسوں سب کو الجھلوے میں ڈال رکھا تھا۔ ۵۷ اپریل ۱۹۴۶ء کو مولانا آزاد نے مسلمانوں اور دوسری اقلیتوں کے مطالبات سے متعلق جو بیان جاری کیا تھا، اسے پورے کا پورا انھوں نے India Wins Freedom میں نقل کیا ہے اور لکھا ہے کہ ”اب جب کہ ہندوستان کی تقسیم ایک حقیقت ہے اور اس پر دس برس گزر چکے ہیں، میں اس بیان کو پڑھتا ہوں تو دیکھتا ہوں کہ ہر وہ بات جو میں نے اس وقت کہی تھی، سچ اور صحیح ثابت ہوئی ہے۔“ یہ تو ممکن نہیں کہ اس موقع پر پورا بیان نقل کیا جائے، البتہ اس کے چند ٹکڑے درج ذیل ہیں جو آج جب کہ موجودہ صدی اپنا دامن سمیٹ رہی، بڑی حد تک اتنے ہی صحیح ہیں جتنے کہ کل تھے، مولانا نے کہا تھا :

”آئیے ہم بغیر جذباتی ہوئے ان نتائج پر غور کریں جو پاکستان اسکیم کے عمل میں آجانے کے بعد ظہور پذیر ہوں گے۔ ہندوستان دو ریاستوں میں تقسیم ہو جائے گا، ان میں سے ایک میں مسلمانوں کی اکثریت ہوگی اور دوسرے میں ہندوؤں کی۔ ہندوستان کی ریاست میں ساڑھے تین کروڑ مسلمان رہ جائیں گے جو ہر جگہ چھوٹی اقلیت میں ہوں گے۔ یوپی میں ۷۱ فیصد، بہار میں ۴۱ فیصد، اور مدراس میں ۹ فیصد مسلمان“

آج کے ہندو اکثریت کے صوبوں کے مسلمانوں کے مقابلے میں کہیں زیادہ کمزور ہوں گے۔ ان علاقوں میں جو ان کا وطن ہیں، وہ کوئی ہزار برس سے رہ رہے ہیں، اور انھوں نے وہاں مسلم تہذیب و تمدن کے مشہور مراکز تعمیر کیے ہیں۔ تقسیم کے بعد ان تمام مسلمانوں پر ایک ایسی شب آئے گی جس کی صبح کو جب وہ بیدار ہوں گے تو انھیں اچانک معلوم ہوگا کہ وہ (اپنے ہی وطن میں) غریب الوطن اور اپنے ہی دیس میں پردہسی ہیں، صنعتی، تعلیمی اور معاشی اعتبار سے پسماندہ وہ ایک ایسی صورت حال کے رحم و کرم پر ہوں جسے کسی ملاوٹ کے بغیر خالص ہندو راج کہا جاسکے گا۔“

۱۹۴۷ء کے صوبائی انتخابات میں کانگریس کو ایسی نمایاں کامیابی حاصل ہوئی تھی کہ اس نے اس وقت کے کانگریس کے صدر پنڈت جواہر لال نہرو کو جن کی نظر اکثر اہم موقعوں پر زمینی حقیقتوں کے باوراء آسمانی پہنائیوں میں رہتی تھی، اس غلط فہمی میں مبتلا کر دیا کہ ہندوستان میں صرف دو فریق ہیں، ایک کانگریس اور دوسری انگریزی حکومت اور اب عام طور پر یہ بات تسلیم کر لی گئی ہے کہ عملی ملحوظات کے مقابلے میں نظری ملحوظات کی اس ترجیح کے سبب دس برس کے اندر اندر ملک کی تقسیم ہو گئی، لیکن مولانا آزاد نیشنلسٹ بھی تھے اور مسلمان بھی، اس بات سے واقف اور اسے ماننے کے لئے تیار تھے لیکن جسے ان کے کانگریسی ہندو رفقاء تسلیم کرنے کے لئے تیار نہ تھے، کہ آزاد اور متحد ہندوستان میں اپنے مستقبل سے متعلق مسلمانوں کے اندیشے کچھ ایسے بچھا نہیں، جمہوریت صرف اکثریت کی حکومت ہی کا نام نہیں ہے بلکہ جمہوریت ایک ایسی حکومت کو کہتے ہیں جسے وسیع بیانے پر لوگوں کی رضامندی حاصل ہو، جمہوریت سے متعلق کوئی ایسا نظریہ جس کا انحصار محض ہندوں کے گمنے پر ہو، اقتدار میں اقلیتوں کی شرکت کی کوئی ضمانت نہیں فراہم کر سکا اس لیے بڑے غور و فکر کے بعد انھوں نے ہر اگست ۱۹۴۵ء کو ہندو مسلم مسئلے سے متعلق اپنا سوچا ہوا حل ایک خط کے ساتھ گاندھی

جی کی خدمت میں بذریعہ ڈاک ارسال کیا۔ اس خط کے جواب میں ۲۱ اگست کو گاندھی جی نے پہلے ایک تار بھیجا کہ ”میرا خیال ہے کہ آپ کے خط کی اشاعت نہیں ہونی چاہئے۔ وضاحت سے لکھ رہا ہوں“ اور پھر اسی دن ایک خط لکھا۔ ان دونوں خطوط کا ذکر India Wins Freedom میں نہیں ہے، نہ گاندھی جی کے کسی سوانح نگار نے ان کا ذکر کیا ہے۔ اور نہ کانگریس ورکنگ کمیٹی کی رودادوں میں ان کا ذکر ہے۔ یہ بات حیرت کی ہے، ہمیں ان خطوط کا سراغ ۱۹۴۲-۴۷ Transfer of Power کی متعلقہ جلد میں ملتا ہے اس لیے کہ ان خطوط کی نقلیں سنسر کر کے لے لی گئی تھیں اور پھر انھیں ان کے مخاطب تک پہنچایا گیا تھا۔

۲۱ اگست ۱۹۴۵ء کو لارڈ ویول نے اعلان کیا کہ مرکزی اسمبلی اور صوبائی اسمبلیوں کے انتخابات ۳۶-۱۹۴۵ء کے موسم سرما میں ہوں گے اور جلد ہی وہ برطانوی حکومت سے مشورہ کرنے کے لیے لندن گئے اور ۲۱ ستمبر کو واپس آکر انھوں نے ۱۹ ستمبر کو اپنے ریڈیائی نشریے میں اعلان کیا کہ حکومت برطانیہ کا ارادہ ہے کہ ہندوستان کو حکومت اختیاری جلد از جلد دینے کو تیار کیا جائے، امید ہے کہ انتخابات کے بعد صوبوں میں سیاسی لیڈر وزارتی ذمے داریاں قبول کریں گے۔ اس نشریے سے متعلق کانگریس اور مسلم لیگ دونوں کا رد عمل کچھ زیادہ موافق و مثبت نہیں تھا پھر بھی جلد ہی دونوں انتخابات کی تیاریوں میں مشغول ہو گئیں۔

انتخابات کے اعلان نے کانگریس کے نیشنلسٹ مسلمانوں کے لیے ایک اہم مسئلہ کھڑا کر دیا۔ ان کے پاس مسلم لیگ کے مقابلہ پاکستان اور اس کے اس دعوے کے مقابلے میں کہ صرف مسلم لیگ ہی کو مسلمانوں کی نمائندگی و ترجمانی کا حق ہے عام مسلمانوں کو متحدہ ہندوستان کے نام پر کہ کانگریس کے انتخابی منشور کا یہی اہم نکتہ تھا، (باقی اقلیتوں کے حقوق وغیرہ سے متعلق وہی تحفيزات جنھیں عام طور پر جمہوریت میں نظری اعتبار سے تسلیم کیا جاتا ہے۔) یہ یقین دلانے کے لیے کچھ نہیں تھا کہ متحدہ ہندوستان کا جو دستور بنے گا وہ ایسا ہوگا کہ اس سے ان کے سارے اندیشے ختم ہو جائیں

گئے۔

اگر عام مسلمانوں کے سامنے ہندوستان کی تقسیم کے مقابلے میں کوئی اس طرح کی متبادل اسکیم ہوتی جیسی کہ مولانا آزاد نے عام انتخابات کے اعلان سے پہلے ۲۸ اگست ۱۹۴۵ء کو گاندھی جی کے سامنے پیش کی تھی اور انھیں یہ سمجھایا جاتا کہ اس سے اگر ایک طرف ہندوستان کی وحدت برقرار رہتی ہے تو دوسری طرف انھیں وہ تمام فائدے بھی حاصل ہوتے ہیں جن کے لیے وہ اپنا ایک الگ ملک چاہتے ہیں تو اس کا قوی امکان تھا کہ مسلم لیگ کو ان انتخابات میں ایسی کامیابی نہ حاصل ہوتی جس کی بنا پر بعد میں گاندھی جی کو وہ کہنا پڑا جو کانگریس کے لیے بڑی شکست و ذلت کی بات تھی اب انتخابات کے نتائج کی روشنی میں گاندھی جی یہ ماننے کے لیے مجبور تھے کہ ”کانگریس کو کوئی اعتراض نہیں اور وہ تسلیم کرتی ہے کہ اب مسلم لیگ ہی ہندوستان کے مسلمانوں کی بھاری اکثریت کی مستند اور بااختیار نمائندہ ہے۔“

ہمارا خیال ہے کہ گاندھی جی کی یہ بڑی غلطی تھی کہ انھوں نے مولانا آزاد کی اسکیم کو نہ تو کانگریس ورکنگ کمیٹی میں آنے دیا کہ وہ اگر چاہتی تو اس میں ضروری رد و بدل کر کے اپنے انتخاباتی منشور کا جزو بنالیتی اور نہ اسے عام ہندستانوں کے غور و فکر کے لیے شائع ہی ہونے دیا۔ گاندھی جی نے ایسا کیوں کیا اس کا جواب گاندھی جی ہی دے سکتے تھے، یا پھر مولانا آزاد کچھ روشنی ڈال سکتے تھے، لیکن وہ بھی اس سلسلے میں خاموش رہے اور بعد میں India Wins Freedom میں بھی اس طرف کوئی اشارہ نہیں کیا، کیا ہماری یہ قیاس آرائی صحیح ہو سکتی ہے کہ جس طرح مولانا آزاد نے قومی مفاد کے حق میں اپنے کچھ خیالات اور بعض واقعات کو تیس برس تک عام نہیں ہونے دیا، اسی طرح انھوں نے بعض باتیں جو یقیناً نہایت اہم ہوں گی، ہمیشہ کے لیے اپنے سینے میں محفوظ رکھ لیں، اور انھیں اپنے ساتھ لے گئے؟

اب ہم ذیل میں اس دستاویزی تحریر کا ترجمہ درج کرتے ہیں جو

۱۹۴۷-۴۸ Transfer of Power کی چھٹی جلد کے صفحات ۵۷-۵۸ پر دیکھی جاسکتی

ہے یہ وہ ٹیلی گرام ہے جسے ۲۰ اگست ۱۹۴۵ء کو سرکاری بجٹکنس نے وائسرائے کے پرائیویٹ سکرٹری ایبل (Abell) کو بھیجا تھا اور اس پر Secret and Important درج تھا۔

”نمبر ۱394-s بجٹکنس کی طرف سے ایبل کو — میں نے ابھی ابھی گاندھی جی کو ۲۱ اگست ۱۹۴۵ء کو بھیجی ہوئی آزاد کی اس اسکیم کی نقل دیکھی ہے جسے گاندھی جی تک پہنچنے سے پہلے بی جے پی میں منسٹر کر کے حاصل کر لیا گیا تھا، آزاد کی یہ اسکیم ہندو مسلم سمجھوتے سے متعلق ہے۔ اس کے ساتھ آزاد نے جو خط لکھا ہے اس میں کہا گیا ہے کہ کانگریس کے لیے یہ نہایت ضروری ہے کہ وہ مسلمانوں کے اندیشوں اور شبہات کو دور کرنے کے طریقے ڈھونڈے اور مسلمانوں کے مسئلے سے متعلق اس کی ایک واضح پالیسی ہو، آزاد کا خیال ہے کہ ایک Arbitration Committee بھی مناسب اور ممکن ہو سکتی ہے، لیکن ابتدائی اقدام کے طور پر یہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ تمام مسلم جماعتیں جو مسلم لیک سے کوئی تعلق نہیں رکھتیں مکمل طور پر اپنی تنظیم کریں اور اس کے بارے میں کہ مستقبل میں ہندوستان کا دستور کیا ہو ایک فیصلے پر پہنچ جائیں، پھر کانگریس اس فیصلے کو مان لے اور مسلم جماعتوں کو ساتھ لے کر اس پر مضبوطی سے جم جائے۔ آزاد نے اپنی اسکیم کو بطور میمورنڈم اس خط کے ساتھ منسلک کیا ہے۔ میمورنڈم میں انھوں نے اپنے خیالات صدر کانگریس کی حیثیت سے نہیں بلکہ نجی طور پر پیش کیے ہیں۔

۲۔ میمورنڈم کے تمہیدی پیرا گراف میں آزاد نے فرقہ وارانہ مسئلے کے وجود کو تسلیم کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ بحث بیکار ہے کہ اس کے اسباب کیا کہیں اور کون کتنا اس کا ذمہ دار ہے۔ مسلمان خوفزدہ ہیں اور ان کا خوف اسی صورت میں دور کیا جاسکتا ہے کہ ایک ایسی اسکیم بنائی جائے جس سے انھیں اپنے تحفظ کا پورا پورا یقین ہو جائے۔ ہندوستان میں وحدانی (Unitary) حکومت قائم کرنے کی ہر کوشش ناکام ہوگی۔ تقسیم سے بھی کوئی مسئلہ حل نہ ہوگا، اور یہ تو خود مسلمانوں کے مفاد کے حق میں بھی نہیں

ہے۔ ایک ہندوستانی مسلمان کی حیثیت سے آزاد کے نزدیک تقسیم شکست خوردگی کی علامت ہے اور اسے وہ کسی قیمت پر بھی ماننے کے لیے تیار نہیں ہیں۔

۳۔ اس کے بعد میمورنڈم میں آئندہ دستور کا مندرجہ ذیل سرسری خاکہ پیش کیا گیا ہے۔

۱۔ ہندوستان کا آئندہ دستور وفاقی اور اس کا ہر واحدہ پورے طور پر Autonomous ہو۔ اس وفاقی حکومت کے ہاتھوں میں کل ہند حیثیت کے وہ معاملات ہوں جن سے متعلق وفاق میں شامل واحدوں کا اتفاق ہو۔
ب۔ وفاق کے واحدوں کو وفاق سے الگ ہونے کا اختیار دیا جائے۔

ج۔ مرکز اور صوبوں دونوں جگہ مخلوط حلقہ انتخاب ہونا چاہئے نشستوں کے تحفظ اور ایسے Differential Franchise کے ساتھ کہ ووٹ دینے والے مختلف فرقوں کی آبادی کے تناسب کے آئینہ دار ہوں۔

د۔ اس وقت تک مرکزی قانون ساز جماعت اور مرکزی انتظامیہ میں ہندوؤں اور مسلمانوں میں Party ہو جب تک کہ فرقہ وارانہ اندیشے اور شبہات ختم نہ ہو جائیں اور سیاسی پارٹیاں معاشی اور سیاسی بنیادوں پر نہ قائم ہوں۔

ہ۔ ایسی روایت قائم کی جانی چاہیے کہ شروع میں ہندوستانی وفاق کا سربراہ باری باری ہندو اور مسلمان ہو۔

۴۔ دستور کے اس سرسری خاکے کے حوالے سے میمورنڈم میں یہ بات کہی گئی ہے کہ یہ خیال کہ ایک مضبوط مرکز (مملکت کے) اتحاد کے لیے لازمی ہے، اب جب کہ سوت یونین کی مثل ہمارے سامنے ہے، صحیح اور معقول نہیں ہے۔ مخلوط حلقہ انتخاب صوبوں میں غالباً ہندوؤں اور مسلمانوں دونوں کے لیے قاتل قبول ہوگا کیونکہ اکثریتی

فرتے کو اس میں کوئی خوف و خطرہ نہیں اور اقلیتی فرقہ اکثریت کے فیصلے پر اثر انداز ہو سکتا ہے۔ مسلمان مرکز میں مخلوط انتخاب سے خطرہ محسوس کر سکتے ہیں لیکن مرکزی قانون ساز جماعت اور مرکزی حکومت میں Party ہونے کی وجہ سے ان کے خوف اور اندیشوں کی کوئی بنیاد نہ ہوگی۔ آزاد کو یقین ہے کہ ان کی اسکیم مسلمانوں کے لیے قابل قبول ہو سکتی ہے اگر وہ اس پر سنجیدگی سے غور و فکر کریں گے۔

۵۔ میمورنڈم کے آخر میں آزاد نے اپنے ہندو دوستوں سے اپیل کی ہے کہ وہ ہندوستان کے مستقبل کے دستور میں مسلمانوں کی پوزیشن کیا ہو، اس مسئلہ کو خود انھیں پر چھوڑ دیں۔ اگر مسلمانوں کو اس کا اطمینان ہو جائے کہ کوئی غیر مسلم ایجنسی اپنا کوئی فیصلہ ان پر نہیں لادے گی، تو وہ ملک کی تقسیم کے مطالبے سے دستبردار ہو جائیں گے اور یہ محسوس کریں گے کہ ایک وفاقی متحد ہندوستان ہی میں ان کے مفادات زیادہ محفوظ رہیں گے۔ اس کے بعد آزاد نے لکھا ہے کہ ایک بار جب ہندوستانیوں کے ہاتھ میں اقتدار آجائے گا تو معاشی سیاسی اور طبقہ واری مسئلوں کے سامنے لوگ فرقہ وارانہ مفادات کو پس پشت ڈال دیں گے۔

۶۔ میں کل ڈاک کے تھیلے میں ان تحریروں کی نقلیں بھیج رہا ہوں۔ آزاد کالی مضطرب ہیں اور غالباً انھیں یہ ڈر بھی ہے کہ اگر کانگریس کے ہندویڈر کوئی نیا طریق کار اختیار نہیں کرتے، تو نیشنلسٹ مسلمان ان سے الگ ہو جائیں گے.....“

گاندھی جی نے مولانا کے میمورنڈم اور خط سے متعلق جو رویہ اختیار کیا وہ ہمارے لیے ناقابل فہم ہے۔ اس سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ۱۹۴۵ء کے انتخابات سے پہلے ہی نیشنلسٹ مسلمان اپنی اہمیت کھو چکے تھے اور شاید کانگریس کو بھی اب ان کی کچھ زیادہ پروا نہ تھی۔ گاندھی جی نے مولانا کو ۲۱ اگست کو ان کے خط کے جواب میں جو کچھ لکھا تھا وہ 1942-47 Transfer of Power کی چھٹی جلد کے صفحہ ۷۲ پر

درج ہے، اس کا ترجمہ درج ذیل ہے:

”سرائی۔ بمکھنن بنام مسٹر ایل

”ٹیلیگرام“ دیول پیپرز۔ پولٹیکل سیریز، جولائی، ستمبر ۱۹۳۵ء، صفحہ ۶۷، ۲۸

اگست ۱۹۳۵ء

”اہم“

”پرائیویٹ“

”بھیغہ راز“

”نمبر s-420- میرا ٹیلیگرام نمبر s-1394 مورخہ ۲۵ اگست۔ آزاد کے خط کے جواب میں گاندھی جی کے خط مورخہ ۲۱ اگست کی نقل جو آزاد تک پہنچنے سے قبل بیچ میں سنر کر لیا گیا تھا:

”(شروع) آج جب آپ کا خط ملا تو میں نے مندرجہ ذیل تار بھیجا: میرا خیال ہے کہ آپ کے خط کی اشاعت نہیں ہونی چاہیے۔ وضاحت سے لکھ رہا ہوں۔

”میں آپ کے خط سے یہ نتیجہ نہیں نکالتا کہ آپ میرے ہندوؤں کے بارے میں لکھ رہے ہیں۔ آپ کے دل میں جو کچھ ہے اس کا اظہار آپ کی تحریر میں نہیں ہو سکا ہے۔ لیکن آپ پریشان نہ ہوں، اگر آپ پسند کریں گے تو آئندہ جب ہماری ملاقات ہوگی تو اس پر گفتگو ہو جائے گی۔ فرقہ وارانہ مسائل سے متعلق جو کچھ آپ کہنا چاہتے ہیں وہ ورنگ کمیٹی کے مشورے کے بغیر نہیں کہنا چاہیے۔ میرا یہ خیال بھی ہے کہ بہتری خاموش رہنے ہی میں ہے۔ پارٹی آپ سے مشورہ اور تبادلہ خیال کے بعد اپنی رائے دے سکتی ہے۔ اسے اس کا حق ہے۔ اس کے علاوہ یہ اس کا فرض بھی ہے۔ مجھے آپ کی رائے سے اختلاف ہے۔ میں تو یہ نہیں کہہ سکتا کہ میرے نزدیک ہندو اور مسلم (کنونشن) کی کوئی اہمیت ہے یا نہیں ہے۔ کانگریس کیا کرے گی یہ بالکل دوسرا معاملہ ہے مجھے یہ خیال پسند نہیں ہے کہ سربراہ مملکت ہندو اور مسلمان باری باری سے

ہوں۔ اس کا مطلب ہے کہ دوسرے فرقے کے لوگوں کو اس کا موقع نہیں ملے گا۔ ان سب باتوں پر گہرے غور و فکر کی ضرورت ہے۔ میں اس کی ضرورت نہیں محسوس کرتا کہ اس سلسلے میں جلد بازی میں کچھ کیا جائے۔“ (ختم)

آئیے اب ہم ایک ایسے شخص کے ذہنی کرب کا اندازہ کرنے کی کوشش کریں جس کے کسی مسئلہ سے متعلق ذاتی خیالات کچھ ہوں اور اسے اجتماعی نقطہ نظر کی ترجمانی کرتے ہوئے کچھ اور کہنا پڑتا ہو۔ اس کی الناک ذہنی و جذباتی کیفیت کچھ اس شعر کے مصداق ہوگی :

غرض دو گونہ عذاب است جان مجنوں را

خیال صحبت لیلی و فرقت لیلی ۔

مولانا آزاد ۱۹۴۷ء کے بعد سے اگست ۱۹۴۷ء تک خاص طور پر اسی دوہرے ذہنی اضطراب میں مبتلا رہے اور ملک تقسیم کے چالیس برس بعد جب تیس صفحات کو شامل کر کے India Wins Freedom کا ۱۹۸۸ء کا ایڈیشن شائع ہوا، تو ہمیں ان کے اس اضطراب کی گہرائی کا اور زیادہ احساس ہوا۔

۱۹۴۷ء میں بمبئی میں نریمان اور بہار میں ڈاکٹر سید محمود کو صوبائی قانون ساز اسمبلیوں میں کانگریس پارٹی کا لیڈر نہ منتخب کرنے کے واقعہ سے متعلق کانگریس کے بارے میں مولانا آزاد کا یہ خیال بڑی اہمیت رکھتا ہے (جو غالباً رفتہ رفتہ مستحکم ہوتا گیا) کہ کانگریس کی نیشنلزم ابھی اس مرحلے میں نہیں پہنچی تھی جہاں فرقہ وارانہ ملحوظات پس پشت ڈال دیے جاتے ہیں اور اکثریت اور اقلیت سے قطع نظر صلاحیت اور انصاف کے تقاضے ملحوظ خاطر ہوتے ہیں۔

اس کے باوجود مولانا آزاد کانگریس میں رہے، غالباً اس امید میں کہ شاید کانگریس میں بے لوث نیشنلزم کا مرحلہ آجائے، لیکن جب وہ کانگریس کے صدر منتخب ہوئے تو جلد ہی مسلم لیگ کالاہور کا پاکستان ریذیولوشن آگیا اور مسلم لیگ نے فرقہ وارانہ بنیادوں

پر ملک کی تقسیم کا مطالبہ شروع کر دیا۔ یہاں شیوا راؤ کا یہ خیال اہم ہے کہ ۱۹۴۷ء کے انتخابات کے بعد بھی محمد علی جناح کے ذہن میں پاکستان کی ایک علاحدہ مملکت کا خیال نہ تھا۔ وہ لکھتے ہیں:

”۱۹۴۷ء کے انتخابات کے تھوڑے ہی دن بعد ایک بیان کے ذریعے انھوں نے (مسٹر جناح) نے یہ عام اعلان کیا کہ، مجھ سے زیادہ کوئی اور اس کا خواہشمند نہیں ہو سکتا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں باہم کوئی باوقار سمجھوتہ ہو جائے۔ اور اس سلسلے میں مدد اور کوشش کرنے کے لیے مجھ سے کوئی اور آمادہ بھی نہیں ہو سکتا۔ اس اعلان کے بعد انھوں نے اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے گاندھی جی سے ایک کھلی اپیل (Public Appeal) کی۔ (لیکن) اس سلسلے میں گاندھی جی کا یہ جواب خاصا مایوس کن تھا: کاش میں کچھ کر سکتا لیکن میں مجبور ہوں۔ (ہندو مسلم) اتحاد پر میرا عقیدہ اتنا ہی روشن اور واضح ہے جتنا کہ پہلے تھا۔ مجھے گہری اور نہ چھٹنے والی تاریکی کے سوا کہیں کوئی روشنی نہیں نظر آئی، اور اس اضطراب اور بے چینی میں، میں رو رو کر خدا سے روشنی کے لیے دعا کرتا ہوں۔“

لیکن گاندھی جی کی یہ دعا قبول نہ ہوئی۔ کاش ان کی یہ دعا قبول ہو گئی ہوتی اور ہمارا ملک تقسیم کی تباہی و بربادی اور مستقبل کے خطرات سے محفوظ رہ گیا ہوتا!

۱۹۴۰ء سے لے کر ۱۹۴۵ء تک کا زمانہ جنگ عظیم سے پیدا شدہ غیر یقینی صورت حال اور کانگریس اور مسلم لیگ کا اپنی اپنی راہ پر چلتے رہنے کا زمانہ ہے، اس زمانہ میں ہندوستان اور برطانیہ کے مابین کہیں مشن کی صورت میں سیاسی مسئلے کے حل کی ایک کوشش کے سوا فرقہ وارانہ مسئلے کے حل کی کوئی معقول کوشش نہیں ملتی، شاید کوشش کی جاتی لیکن ۱۹۴۲ء کے وسط میں ”ہندوستان چھوڑو“ کی تحریک کے بعد اس کا امکان بھی ختم ہو گیا، کیونکہ تقریباً پوری کانگریس یا تو جیلوں میں چلی گئی یا انڈر گراؤنڈ

(Underground) ہوگئی۔ اس سے مسٹر جناح اور مسلم لیگ کو اپنی پوزیشن مضبوط کرنے کا اچھا موقع مل گیا۔ اور انھوں نے کھل کر جنگ کی تیاریوں میں داتسرائے ہند یعنی برطانوی حکومت کا ساتھ دیا۔

جولائی ۱۹۴۴ء کے شروع میں گاندھی جی رہا کر دیے گئے۔ اسی مہینے میں جب کہ ابھی کانگریس ورکنگ کمیٹی قلعہ احمد نگر میں قیام پذیر تھی، گاندھی جی نے مسلم لیگ سے سمجھوتے کے لیے اپنے طور پر ایک کوشش کی اور مسٹر جناح سے ملاقات کا ارادہ کیا۔ India Wins Freedom میں مولانا آزاد نے لکھا ہے کہ رہائی کے بعد گاندھی جی نے کئی سیاسی اقدام کیے، ان میں سے انھوں نے خاص طور پر دو کا ذکر کیا ہے، ایک تو مسلم لیگ سے سمجھوتے کی کوشش کی جس کا ذکر ابھی اوپر ہو چکا ہے اور دوسری حکومت سے گفت و شنید شروع کرنے کا منصوبہ: ”گاندھی جی نے اپنے پہلے موقف کے خلاف اب یہ بیان جاری کیا کہ اگر ہندوستان کی آزادی کا اعلان کر دیا جائے تو وہ اپنے طور پر برطانیہ کا ساتھ دے گا اور جنگ کے کاموں میں پورے طور شریک رہے گا۔“

اس موقع پر مسٹر جناح سے معاملہ کرنے کی آزادانہ کوشش کو مولانا آزاد نے گاندھی جی کی ایک بڑی سیاسی غلطی سے تعبیر کیا ہے۔ ان کے خیال میں اس سے مسٹر جناح کو از سر نو مزید اہمیت حاصل ہوگئی جس سے انھوں نے بعد میں اپنے مقصد کے لیے پورے طور پر فائدہ اٹھایا۔ مولانا آزاد نے اپنے اس خیال کی تائید میں جو دلائل دیے ہیں انھیں India Wins Freedom (۱۹۸۸ء ایڈیشن) کے صفحات ۹۷-۹۶ پر دیکھ سکتے ہیں۔

اس کے بعد ایک اور کوشش اس بات کی گئی کہ فرقہ وارانہ مسئلے کا کوئی ایسا حل تلاش کیا جائے جس میں متحد ہندوستان میں مسلم اقلیت کے تحفظ کا پورا پورا خیال رکھا گیا ہو۔ یہ کوشش ڈیساںی-لیاقت معاہدہ کے نام سے مشہور ہے۔ اگرچہ یہ ایک طرح کا عارضی معاہدہ تھا، لیکن اس میں دوسرے امور کے علاوہ مجوزہ مخلوط وزارت میں کانگریس اور مسلم لیگ کے درمیان Party کے اصول کو مان لیا گیا تھا۔ اس معاہدہ کا اور اس کے

ساتھ ڈیپائی کا جو حشر ہوا اسے ہم سیتل واد کی مرتب کی ہوئی بھولا بھائی ڈیپائی کی بایو گرافی میں دیکھ سکتے ہیں اور مولانا آزاد نے بھی India Wins Freedom (۱۹۵۹ء ایڈیشن) میں اس کا ذکر کیا تھا، (صفحات ۳۷-۳۸)۔ لیکن نہ معلوم کن ہاتھوں نے اس کتاب کے ۱۹۸۸ء ایڈیشن سے اس حصے کو نکال دیا۔ سر جے بہادر سپرو نے بھی اس مسئلہ کا کہ ہندوستان کی تقسیم نہ ہو اور متحد ہندوستان میں مسلمانوں کے اندیشوں کا مداوا بھی ہو جائے، اپنے ہم مذہبوں سے درخواست کی تھی کہ وہ دستور ساز جماعت، مرکزی قانون ساز اسمبلی اور ایکزیکیوٹو کونسل میں مخلوط حلقہ انتخاب کی بنیاد پر Parity کے اصول کے مطابق مسلمانوں کی نمائندگی مان لیں۔ لیکن کانگریس نے سپرو کی بات بھی نہیں مانی۔ پھر مولانا آزاد نے ۲ اگست ۱۹۴۵ء کو گاندھی جی کے نام خط لکھا اور ملک کی وحدت کو برقرار رکھنے کے لیے فرقہ وارانہ مسئلہ کے حل کے لیے چند تجویزیں پیش کیں۔ اس خط اور ان تجویزوں کا تفصیلی ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ ان تجویزوں کا جو حشر ہوا وہ بھی پچھلے صفحات میں ہم ملاحظہ کر چکے ہیں۔

اس کے بعد کینٹ مشن پلان کا مرحلہ پیش آیا۔ یہ داستان کہ پہلے کانگریس اور مسلم لیگ دونوں نے اسے تسلیم کیا اور پھر دونوں نے اسے نامنظور کر دیا، بڑی الم ناک ہے۔ یہاں بھی مولانا آزاد کو اجتماعی نقطہ نظر کے سامنے اپنے ذہن و ضمیر کی آواز کو دہانا پڑا۔ (ملاحظہ ہو لارڈ پیتھک لارنس کے نام مولانا کا ۶ مئی ۱۹۴۶ء کا خط) اور اسی کے ساتھ انھیں یہ دن بھی دیکھنا اور یہ دکھ بھی جھیلنا پڑا کہ گاندھی جی اور پنڈت نہرو نے بھی ان کے دانشمندانہ مشوروں کی کوئی قدر نہیں کی۔ جب کینٹ مشن پلان کو کانگریس اور مسلم لیگ دونوں نے منظور کر لیا تھا، تو اس وقت کے اپنے اور قوم کے جذبات کی ترجمانی کرتے ہوئے کہ ”یہ واقعہ ہندوستان کی تحریک آزادی کی تاریخ کا ایک متمم باشان واقعہ ہے... پورے ملک میں خوشی اور مسرت کی ایک لہر دوڑ گئی ہے اور ملک کے سب باشندے مطالبہ آزادی میں متحد اور ہم آواز ہو گئے ہیں“ انھوں نے India Wins Freedom (صفحہ ۱۵۸، ایڈیشن ۱۹۸۸ء) میں لکھا ہے کہ ”ہم خوش تھے اور

کے شلویا نے بجا رہے تھے، لیکن اس وقت ہم میں کسی کو یہ نہیں معلوم تھا کہ ہماری یہ خوشی قبل از وقت ہے اور تلخ مایوسیاں ہماری منتظر ہیں۔“

پھر مولانا آزاد کانگریس کے صدر نہیں رہے، ۷ جولائی ۱۹۴۶ء کو بمبئی میں آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے اجلاس میں انہوں نے کرسی صدارت پنڈت جواہر لال نہرو کے سپرد کر دی۔ اس کے بعد نہرو، پٹیل، گاندھی جی اور کانگریس ورکنگ کمیٹی نے پے در پے مولانا کے اہم مشوروں کو نظر انداز کیا، ۱۰ جولائی ۱۹۴۶ء کو بمبئی میں کانگریس کے نئے صدر پنڈت جواہر لال نہرو کی پریس کانفرنس کے بعد اور لارڈ ویول کے مستعفی ہونے تک فرقہ وارانہ مسئلے نے جو صورت اختیار کی اور عارضی حکومت میں مسلم لیگ اور کانگریس کے نمائندوں کے مابین جو تلخیاں دیکھنے میں آئیں، گاندھی جی نے جس طرح کیسٹ مشن پلان کی ایک اہم اور بنیادی دفعہ یعنی صوبوں کی گروپنگ (Grouping) کے سلسلے میں شبہات ظاہر کیے اور جو موقف اپنایا، کانگریس ورکنگ کمیٹی نے بھی گروپنگ کے سلسلے میں جو مبہم رویہ اختیار کیا اور ان کے علاوہ اور کئی ایسی باتیں، ان سب کو سامنے رکھیے تو مولانا آزادی کی یہ بات جو India Wins Freedom کے ۱۹۸۸ء کے اڈیشن میں صفحہ ۱۸۵ پر ان کی وفات کے تیس سال بعد درج کی گئی ہے، نہ صرف یہ کہ بڑا وزن رکھتی ہے بلکہ اس سلسلے میں کہ تقسیم کی ذمہ داری جس کے خلاف مولانا آزاد نے بیتابانہ و مضطربانہ کوششیں کی تھیں، کہاں تک کانگریس پر ہے، ہمیں ایک افسوسناک حیرت کا تجربہ بھی ہوتا ہے۔ مولانا نے لکھا ہے:

”دس برس بعد جب میں پیچھے مڑ کر دیکھتا ہوں تو یہ تسلیم کرتا ہوں کہ (کانگریس ورکنگ کمیٹی کے مبہم رویے سے متعلق) مسٹر جناح کی بات میں بڑا وزن تھا۔ کانگریس اور مسلم لیگ دونوں معاہدہ کی فریق تھیں، اور یہ مرکز، صوبوں اور گروپ میں (اختیارات کی) تقسیم ہی تھی جس کی بناء پر مسلم لیگ نے (کیسٹ مشن) پلان کو منظور کیا تھا۔ کانگریس نے شبہات پیدا کر کے نہ تو دانشمندی سے کام لیا اور نہ

انصاف ہے۔ اگر ہندوستان کی وحدت اس کا اصل موقف تھا تو اسے
 پلان کو واضح طور پر مان لینا چاہئے تھا۔ اس کے تکتوں نے مسٹر جناح کو
 ہندوستان کے تقسیم کرانے کا موقع دیا۔“

برطانیہ کی لیبر گورنمنٹ اور لارڈ ویول کے خیالات کا اختلاف جب خاصا بڑھ گیا
 اور برطانیہ کے وزیر اعظم ایٹلی نے یہ طے کر لیا کہ لارڈ ویول کی جگہ اب کسی اور کو
 ہندوستان کا وائسرائے بنا کر بھیجنا چاہیے تو ان کی نظر لارڈ ماؤنٹ بیٹن پر پڑی اور پھر
 انہوں نے کریس اور ایٹلی کے ساتھ مل کر ویول کو ہندوستان سے ہٹانے میں نمایاں حصہ
 لیا، اور ۲۳ مارچ ۱۹۴۷ء کو ہندوستان کے گورنر جنرل اور وائسرائے کی حیثیت سے
 چارج لیا۔ یہ خیال بڑی حد تک صحیح معلوم ہوتا ہے کہ ۱۹۴۷ء ہی کے شروع میں مسٹر
 ایٹلی اور ان کی حکومت ہندوستان کی تقسیم کا فیصلہ کر چکی تھی اور ماؤنٹ بیٹن یہی خیال
 اور تاثر لے کر ہندوستان آئے تھے، چنانچہ ہندوستان آنے کے تھوڑے ہی دن بعد بقول
 مولانا آزاد ایگزیکٹو کونسل میں کانگریس اور مسلم لیگ کے ممبروں کی چچقلش سے
 انہوں نے پورا فائدہ اٹھایا، یہاں تک کہ انہوں نے سیاسی مسئلے کو بھی ایک نیا رخ دینا
 شروع کیا اور اس بات کی کوشش کی کہ کانگریس اور مسلم لیگ دونوں پر یہ واضح
 ہو جائے کہ ہندوستان کی تقسیم اور پاکستان کا قیام ناگزیر ہے۔ وہ پاکستان کے حق میں تھے
 اور انہوں نے کونسل کے کانگریس ممبروں کے ذہنوں میں اس خیال کی تخم ریزی کی۔^{۱۳}

سب سے پہلے اس کا شکار سردار پٹیل ہوئے جو ایگزیکٹو کونسل میں وزیر مالیات
 مسٹر لیاقت علی خاں کے رویے سے سخت تالاں تھے (یاد رہے کہ انہوں نے اس معاملہ
 میں غیر دانشمندانہ اور عاقبت ناندیشانہ ضد سے کلام لیا تھا اور وزارت داخلہ کو محض
 اپنے ہاتھ میں رکھنے کے لیے مالیات جیسے اہم شعبہ کو مسلم لیگ کے حوالے کر دیا تھا
 جس کے سامنے حکومت کی ساری وزارتیں عام طور پر بے بس ہوتی ہیں۔) اور حقیقت
 تو یہ ہے کہ ”لارڈ ماؤنٹ بیٹن کے آنے سے قبل ہی وہ پچاس فیصدی تقسیم کے حق میں
 تھے۔“ اس کے بعد جواہر لال نہرو وائسرائے کے دام فریب میں آئے، اور مولانا کا خیال

ہے کہ ملک کی تقسیم کے سلسلے میں جواہر لال کے موقف کی تبدیلی میں لیڈی ماؤنٹ بیٹن اور کرشنا مینن کا نمایاں حصہ تھا۔ مولانا لکھتے ہیں کہ ”جب مجھے یہ محسوس اور معلوم ہوا کہ لارڈ ماؤنٹ کے ذہن میں ہندوستان کی تقسیم کا خیال ہے اور انہوں نے جواہر لال اور پٹیل کو رام کر لیا ہے، تو مجھے ہوا دکھ ہوا، اور میں نے سمجھ لیا کہ ملک ایک بڑے خطرے کی طرف آگے بڑھ رہا ہے۔۔۔ میں نے اپنے دونوں ساتھیوں کو آخری فیصلہ کرنے سے باز رکھنے کی پوری کوشش کی۔“

لیکن مولانا کی یہ کوشش ناکام رہی کیونکہ انہوں نے سردار پٹیل کو اپنی جگہ اٹل پایا۔ سردار کی باتیں سن کر ان کی حیرت اور دکھ کی انتہا نہ رہی۔ انہوں نے محسوس کیا کہ ”اب تو جناح کے مقابلے میں پٹیل دو قوی نظریے کے کہیں زیادہ موید ہیں۔ جناح کو تقسیم کا علم بلند کرنے والا کہہ سکتے ہیں، لیکن اب تو پٹیل اس جھنڈے کو لے کر چلنے والوں میں سب سے آگے تھے۔“

اس کے بعد مولانا نے جواہر لال سے گفتگو کی اور انہوں نے تقسیم کے مسئلے کے سلسلے میں دکھی پایا، لیکن انہوں نے یہ بھانپ لیا کہ جواہر لال کا ذہن اب کس طرح کام کر رہا ہے۔ چند روز بعد جواہر لال نے مولانا آزاد سے ملے اور ایک لمبی تمہید کے بعد کہا کہ ہمیں اپنے تختیل کے فریب سے نکل کر حقیقت پسندی کا سامنا کرنا چاہیے اور یہ درخواست کی کہ مولانا اب تقسیم کی مخالفت نہ کریں۔^۸ مولانا نے ان سے اتفاق نہیں کیا اور کہا کہ ہم برابر ایک غلط فیصلے کے بعد دوسرا غلط فیصلہ کرتے جا رہے ہیں، اور بجائے اس کے کہ ہم اپنے قدم پیچھے لوٹائیں، مصیبت کی دلدل میں گہرائی تک پھنستے جا رہے ہیں، اور اب صورت یہ ہے کہ ہم جناح کے مقابلے میں تقسیم کے زیادہ خواہاں ہیں۔ انہوں نے پنڈت جی کو متنبہ کیا کہ ”اگر ہم نے ملک کی تقسیم منظور کر لی تو تاریخ ہمیں کبھی معاف نہیں کرے گی۔ تاریخ کا فیصلہ یہ ہو گا کہ ہندوستان کی تقسیم کانگریس نے کی تھی، مسلم لیگ نے نہیں۔“

”اب جب کہ جواہر لال اور پٹیل تقسیم کی تائید میں تھے، گاندھی جی مولانا کی آخری

امید اور سارا تھے۔^۲ مولانا آزاد ۳۱ مارچ ۱۹۴۷ء کو گاندھی جی سے دہلی میں ملے جہاں وہ نئے وائسرائے سے ملاقات کے لیے پنڈے سے آئے تھے۔ وہ گاندھی جی سے ملے تو گاندھی جی نے سب سے پہلے جو بات کہی وہ یہ تھی: تقسیم اب ایک خطرہ بن کر سامنے ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ولجہ بھائی ٹیل اور یہاں تک کہ جواہر لال نے بھی ہتھیار ڈال دیے ہیں۔ اب آپ کا کیا خیال ہے؟ کیا آپ میرا ساتھ دیں گے یا آپ بھی بدل گئے ہیں؟

”میں نے جواب دیا: میں نے تقسیم کی ہمیشہ مخالفت کی ہے اور اب بھی اس کا مخالف ہوں۔ اور آج میں اس کا جتنا مخالف ہوں، اس سے پہلے کبھی نہیں تھا۔ لیکن مجھے اس کا غم ہے کہ جواہر لال اور ٹیل نے ہار مان لی ہے، اور گویا آپ کے لفظوں میں ہتھیار ڈال دیے ہیں۔ اب میری ساری امیدیں آپ سے وابستہ ہیں۔ اگر آپ تقسیم کے خلاف کھڑے ہو جائیں تو اب بھی ہم ملک کو اس سے بچا سکتے ہیں۔ لیکن اگر آپ بھی جھک گئے تو ڈر ہے کہ پھر ہندوستان کو تباہی سے کوئی نہیں بچا سکتا۔

”گاندھی جی نے کہا: یہ بھی کوئی بات ہے جو پوچھی جائے! اگر کانگریس تقسیم کی خواہاں ہے، تو یہ تقسیم میری لاش پر ہوگی، جب تک میں زندہ ہوں، میں ہندوستان کی تقسیم کے لیے کبھی راضی نہیں ہوں گا اور نہ میں کانگریس ہی کو، اگر میں کر سکا، اس پر رضامند ہونے دوں گا۔“

اور دیکھئے یہ کیا ہوا؟ بعد میں اسی دن گاندھی جی لارڈ ماؤنٹ بیٹن سے ملے اور اس کے بعد سردار پٹیل کی ان سے قریب دو گھنٹے تنہائی میں ملاقات رہی اور پھر جب مولانا آزاد گاندھی جی سے ملے تو بقول مولانا آزاد ”مجھے یہ دیکھ کر اپنی زندگی کا سب سے بڑا صدمہ پہنچا کہ وہ (گاندھی جی) بھی بدل گئے تھے۔۔۔ قریب دو گھنٹے میں نے اس سے اپنی بات کہی اور اپنی دلیلیں پیش کیں مگر ان کا کوئی اثر ان پر نہیں ہوا۔“

”آخر کار انتہائی مایوسی کے عالم میں، میں نے کہا: اگر آپ کے بھی اب یہی خیالات ہیں، تو پھر مجھے ہندوستان کو تباہی و بربادی سے بچانے کی کوئی صورت نظر نہیں

مولانا نے لکھا ہے کہ گاندھی جی کے پزند واپس ہونے سے پہلے میں نے ان سے تقسیم کو روکنے کی آخری اپیل کی اور کہا کہ دو برس تک موجودہ صورت حل کو جوں کا توں رہنے دیا جائے، ہو سکتا ہے کہ اس دوران کانگریس اور مسلم لیگ کے مابین کوئی سمجھوتہ ہو جائے، میں نے انہیں یاد دلایا کہ چند ماہ پہلے آپ نے خود اس خیال کا اظہار کیا تھا اور یہ کہ قوموں کی تاریخ میں دو برس کی مدت کوئی بڑی مدت نہیں ہوتی، اگر ہم نے اس وقت فیصلہ کیا تو تقسیم یقینی ہے، لیکن دو برس کی تاخیر میں اس کا امکان ہے کہ مسئلہ کا کوئی حل نکل آئے۔ لیکن گاندھی جی پر میری اس آخری اپیل کا بھی کوئی اثر نہیں ہوا۔“

مولانا آزاد ایک کھرے نیشنلسٹ اور بے داغ محب وطن تھے۔ انہوں نے ۱۹۳۰ء کے بعد سے گاندھی جی کو قوم کا رہنما سمجھا تھا اور ہر نازک مرحلے میں ان کا ساتھ دیا تھا۔ برسوں کانگریس کے صدر اور پوری ہندوستانی قوم کا ذہن و ضمیر بنے رہے، لیکن پچھلے صفحات میں ہم نے دیکھا کہ کچھ کچھ ۱۹۳۷ء کے بعد سے اور خاص طور پر ۱۹۳۵ء کے انتخابات کے بعد سے جو علاحدہ اور محدود حلقہ رائے دہندگی (Limited Franchise Separate and) کی بنیاد پر ہوئے تھے، کانگریس اور خود گاندھی جی نے صرف مسٹر جناح اور مسلم لیگی مسلمانوں کے جذبات و مطالبات کو درخور اعتنا سمجھا اور ان مسلمانوں کے جذبات و خیالات کو نظر انداز کر دیا جو نیشنلسٹ تھے اور جن کے وجود سے کانگریس کے ایک قوی تنظیم ہونے کا بھرم قائم تھا۔

ہمیں ان دستاویزوں کے مطالعے سے جواب و دستیاب ہیں ایسا محسوس ہوتا ہے کہ مولانا کے ساتھ بھی ان کے کانگریسی ساتھیوں اور خود گاندھی جی کا بھی درپردہ یہی رویہ ہو گیا تھا۔ اب ان کے ذہن میں ہندو تھے جو ملک میں بھاری اکثریت میں اور ہندوستان کی وحدت کے حق میں تھے، اور مسلمان تھے جن کی ہندوستان کے بعض صوبوں میں اکثریت تھی، اور وہ ملک کی تقسیم چاہتے تھے۔ (اس سے بحث نہیں کہ ان صوبوں اور

ہندو اکثریت کے صوبوں کے مسلمانوں میں ایک بڑی تعداد ان مسلمانوں کی تھی جو تقسیم کے مخالف تھے)۔ اس لیے یہ کیسے ممکن تھا کہ مرکز میں ہندوؤں اور مسلمانوں کی حیثیت برابر ہو۔ اس وقت کانگریس نے جمہوریت کی ”ایک آدمی۔ ایک ووٹ“ والی منطق اور جمہوریت فلسفے کو اتنی اہمیت دی کہ ملک کے اتحاد کو برقرار رکھنے کے لیے عملی سطح پر ذہن کی اس وسعت اور اخلاقی سطح پر روح کی اس عظمت کی بھی کوئی پروا نہیں کی جن کے ترانے ہم ہندوستان کے رہنے والے صدیوں سے گاتے چلے آ رہے ہیں، یہاں تک کہ ناانصافی، تشدد اور خونریزی کے دنوں میں بھی ہمارے لبوں پر یہی ترانہ رہا ہے اور آج بھی ہے۔

گاندھی جی نے کینٹ مشن پلان کے اعلان سے کوئی آٹھ دن پہلے ہی ۸ مئی ۱۹۴۶ء کو کریس کے نام اپنے خط میں ”گروپنگ“ کی پر زور مخالفت کرتے ہوئے لکھا تھا کہ اس کی جو خوبیاں بتائی جاتی ہیں، ان میں گروپنگ بھی ہے، لیکن اس سلسلے میں میرا خیال ہے کہ

”چھ ہندو اکثریت کے صوبوں اور پانچ مسلم اکثریت کے صوبوں کے مابین Party کا مسئلہ ایک ایسا مشکل مسئلہ ہے جس کا کوئی حل نہیں ہے۔ مسلم اکثریت کے صوبوں میں ۹ کروڑ سے کچھ اوپر اور ہندو اکثریت کے صوبوں میں ۱۹ کروڑ کی آبادی ہے۔ یہ تو اصل میں پاکستان سے بھی زیادہ بری صورت حال ہوگی۔ اس کے بجائے تجویز یہ ہے کہ مرکزی قانون ساز جماعت کی تشکیل آبادی کی بنیاد پر ہو، اور اسی طرح ایکزیکٹو کی بھی۔“

معلوم نہیں کہ مولانا آزاد کو کریس کے نام گاندھی جی کے اس خط کا علم تھا یا نہیں، لیکن یہ حقیقت ہے کہ ان کے کئی ممتاز ساتھی، گاندھی جی، نہرو اور پٹیل کینٹ مشن کے اراکین اور ایٹلی گورنمنٹ کے وزیروں سے، براہ راست یا اپنے نمائندوں کے ذریعہ خط و کتابت کرتے تھے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مولانا آزاد کو ان میں سے بیشتر خط

و کتابت کا علم نہیں تھا۔ اور یہی صورت ان ساتھیوں کی باہمی اور دوسرے کانگریسی لیڈروں سے خط و کتابت کے سلسلے میں بھی تھی۔^{۲۵}

مولانا آزاد کا ذہن اس معاملے میں بالکل صاف تھا کہ قومی زندگی اور آزادی کی جدوجہد میں کون سی چیزیں بنیادی اہمیت کی حامل تھیں۔ وہ ملک کی وحدت، ہندو مسلم اتحاد اور ناقابل تقسیم مشترکہ قومی تہذیب و ثقافت کی بقاء اور ترقی کے خواہاں تھے، ایک موقع پر انہوں نے کہا تھا کہ اگر کوئی مجھ سے کہے کہ ۲۴ گھنٹے کے اندر سوراجیہ مل سکتا ہے، بشرطیکہ میں ہندو مسلم اتحاد سے دستبردار ہو جاؤں، تو میں سوراجیہ سے محروم رہنا پسند کروں گا لیکن ہندو مسلم اتحاد سے کسی قیمت پر نہیں، کیونکہ سوراجیہ ملنے میں تاخیر ہو جائے تو ہندوستان کا نقصان ہوگا، لیکن اگر ہندو مسلم اتحاد ختم ہو جائے گا تو یہ ساری انسانیت کا نقصان ہوگا۔

مسلمانوں سے وہ کہتے تھے کہ تقسیم میں تمہاری اور اس ارتقا پذیر مشترکہ قومی تہذیب و ثقافت کی تباہی ہے جسے صدیوں میں ہمارے بزرگوں، ہندو اور مسلمان دونوں نے اپنے خون جگر سے پروان چڑھایا ہے۔ کانگریس میں وہ ملک کی وحدت کی بنیادی اہمیت اور ملک و قوم کے حق میں تقسیم کے دور رس اور خطرناک نتائج پر نظر رکھنے کی تلقین کرتے تھے، اور اس خونریزی، وحشت و بربریت اور تباہی و بربادی سے متنبہ کرتے تھے جو آخر کار تقسیم کے جلو میں ہندوؤں اور مسلمانوں کا مقوم بن کر رہی۔ ہندوؤں اور مسلمانوں، کانگریس اور مسلم لیگ کسی نے ان کی بات نہیں مانی، اور انہوں نے محسوس کیا کہ تنہا وہ ایک ایسے چٹیل میدان میں کھڑے ہیں جہاں ان کا کوئی ساتھی نہیں، وطن میں رہ کر غریب الوطنی کی زندگی کی اس سے بڑی مثال اور کیا ہو سکتی ہے؟

یہ جو ہم ۱۹۸۸ء کی India Wins Freedom کے اسلوب بیان میں ایک حزنہ لبو لچہ محسوس کرتے ہیں، اس کی وجہ یہی ہے کہ انہوں نے ۱۹۴۷ء میں دیکھا کہ ہر وہ چیز جو انہیں عزیز تھی، جس کے لیے انہوں نے جدوجہد کی تھی اور مصیبتیں اٹھائی تھیں، نوٹ کر رہ گئی، ان کی پکار کا کسی نے جواب نہ دیا، ان کے مشورے کسی نے نہیں مانے

اور ان کے خواب منتشر ہو کر رہ گئے۔

مولانا آزاد کی شخصیت کی عظمت یہ تھی کہ باوجود ان تمام واقعات کے جو ظہور میں آئے، اور باوجود ان کی ان ناخوشگوار پیش گوئیوں کے جو پوری ہو کر رہیں، ہندوستان کے روشن مستقبل پر ان کا یقین قائم رہا۔ اور تقسیم کے بعد بھی وہ کچے کانگریسی رہے اور انہوں نے مرکزی کابینہ کے ایک مدیر اور بااثر وزیر کی حیثیت سے ملک کی نمایاں خدمات انجام دیں۔ بظاہر ان کی سیاسی زندگی پر ناکامیوں کا چھاپ دکھائی دیتی ہے، لیکن انہوں نے خود اپنی سیاسی زندگی کو ایک ناکام زندگی نہیں سمجھا ہوگا۔ اپنے مذہبی و سیاسی عقیدے، اپنی حیات مستعار کے اصل اور ہمیشہ باقی جاری رہنے والے سرچشمے سے انسانیت کی بے لوث خدمت کی جو قوت و صلاحیت انہیں ملی تھی، اس کے سارے انہوں نے ایک بھرپور سیاسی و قومی و علمی زندگی گزاری۔

حقیقت یہ ہے کہ ان لوگوں میں جو بظاہر ناکام دکھائی دیتے ہیں، سب کے سب ناکام نہیں کئے جاسکتے، اس لیے کہ ان کی جدوجہد رانگیاں نہیں جاتی، نیک اور دانشمند کبھی ناکام نہیں رہتے۔ وہ نیکی اور دانشمندی کا جو بیج بوتے ہیں، وہ اگر کہیں کنارے کسی گوشے میں گر جائے اور چڑیاں انہیں چن لیں، تو کیا۔ چڑیاں تو انہیں کھا لیتی ہیں، یا پھر وہ انہیں کہیں دور لے جاتی ہیں، جہاں ان سے اچھی فصلیں پیدا ہوتی ہیں، اگرچہ ہم اس وقت دنیا میں نہیں ہوتے۔

حواشی

- ۱- تقسیم سے چند ماہ پہلے تک گاندھی جی بھی ملک کے لیے فیڈریشن ہی کو مناسب سمجھتے تھے۔
- ۲- مولانا آزاد۔ 'India Wins Freedom' ۱۹۸۸ء ایڈیشن، صفحات ۲۰۷-۲۰۸
- ۳- سروائی، 'Partition of India - Legend and Reality' ۱۹۸۹ء، صفحہ ۸۷
- ۴- ایضاً
- ۵- مولانا آزاد، بحوالہ سابق، صفحہ ۱۷۰
- ۶- مولانا آزاد، بحوالہ سابق، صفحات ۵۰-۵۸
- ۷- مولانا آزاد، بحوالہ سابق، صفحہ ۱۵۱
- ۸- Transfer of power '1942-47 Vol, VI pp- 155-7
- ۹- Transfer of power 1942-47 Vol VIII P 673
- ۱۰- مولانا آزاد، بحوالہ سابق، صفحہ ۱۸
- ۱۱- شیوراؤ Framing of India's Constitution A Study دی انڈین انسٹی ٹیوٹ آف پبلک ایڈمنسٹریشن، دہلی، ۱۹۶۸ء، صفحہ ۲۲
- ۱۲- ٹینڈلکر، مہاتما، جلد ۲، صفحہ ۲۴۹: ”آپ (جناب) نے پوچھا ہے کہ کیا اب مجھے روشنی دکھائی دی ہے، بڑے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ، نہیں“
- ۱۳- مولانا آزاد India Wins Freedom (۱۹۸۸ء ایڈیشن)، صفحہ ۸۷
- ۱۴- ایضاً
- ۱۵- ایضاً، صفحات ۲۰۰-۱۹۸
- ۱۶- ایضاً، صفحہ ۲۰۰
- ۱۷- ایضاً، صفحہ ۲۰۱

- ۱۸- ایضاً صفحہ ۲۰۲
- ۱۹- ایضاً
- ۲۰- ایضاً
- ۲۱- ایضاً صفحات ۲۰۲-۲۰۳
- ۲۲- ایضاً صفحہ ۲۰۳
- ۲۳- ایضاً صفحہ ۲۰۵
- ۲۴- Transfer of power 1942-47 Vol VIII P 466
- ۲۵- ملاحظہ ہو Transfer of power (Vol-VII) میں مسٹر ایٹلی کے نام لارڈ ویول کا خط مورخہ ۲۸ اگست ۱۹۴۶ء (۲۹-۳۲۸)۔ اس خط کے ساتھ سنہ کی ہوئی ایک ٹیلیفونی گفتگو کی نقل بھی منسلک تھی جو ہٹلر اور سدھیر گھوش کے مابین ہوئی تھی۔ سدھیر گھوش اس وقت لندن میں تھے جہاں وہ وائسرائے کی ناراضماندی کے علی الرغم برطانوی وزارت خارجہ کے ترجیحی پاسپورٹ پر گئے تھے۔

سید محمد عزیز الدین حسین

امروہہ — ایک تاریخی شہر

امروہہ سے واقف تو تھا لیکن کبھی وہاں جانے کا اتفاق نہیں ہوا۔ میری دوست پروفیسر فرائی گپتا صاحبہ نے میری ملاقات ٹایاناکٹھ پالیا صاحبہ سے کرائی جو اس وقت انڈین نیشنل ٹرسٹ فار آرٹ اینڈ کچل ہیرٹیج کی ڈائریکٹر تھیں۔ انہوں نے مجھے امروہہ کے آثار قدیمہ کی فہرست مرتب کرنے کے لئے کہا۔ مجھے آثار قدیمہ سے لگاؤ ہے میں نے یہ ذمہ داری قبول کر لی اور امروہہ کے آثار قدیمہ کی فہرست مکمل کر کے دیدی۔ اس سلسلے میں امروہہ کئی مرتبہ جانے کا اتفاق ہوا۔ وہاں کے تہذیبی سرمائے نے مجھے بہت متاثر کیا۔ اس کام کی تکمیل کے بعد میں نے ایک کتاب بھی لکھی۔ ”مینیول ٹائوس۔ اے کیس اسٹڈی آف امروہہ ایسڈ جلالی۔“ جو ۱۹۹۵ء میں شائع ہو گئی۔

مسلمانوں کی خاص دلچسپی شہروں کے بنانے اور گاؤں کو شہروں میں تبدیل کرنے میں رہی۔ اس لئے کہ اسلام شہری زندگی کو ترجیح دیتا ہے۔ اسلام ربانیت کے خلاف ہے۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں ایک نیا شہر کوفہ بنایا گیا ”جس میں انہوں نے ذاتی دلچسپی لی۔ اس کی سڑکیں، گلیاں اور کوچے بہت کشادہ تھے۔ دو منزل مکان سے زیادہ اونچا بنانے کی اجازت نہ تھی۔“ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ”مسلمانوں کو شہروں میں سکونت

اختیار کرنی چاہیے اس لئے کہ وہ ان کے مراکز ہیں“ دوسرے جب تصوف نے تحریک کی شکل اختیار کی تو صوفیاء مختلف ملکوں میں گئے اور ان کے مختلف علاقوں کو اپنی ولایات میں تقسیم کر لیا۔ ان قصبوں اور گاؤں میں خلیفہ بھیجے جس کا اثر اس علاقے کی تہذیب و تمدن پر پڑا۔ ان قصبوں اور گاؤں کی آبادی بڑھنا شروع ہوئی جس کی وجہ سے وہاں کاروبار بڑھا اس کی وجہ سے ان قصبات کی ثقافتی و زندگی میں بھی نمایاں تبدیلیاں آنا شروع ہوئیں اور اس طرح شہروں کی ترقی اور گاؤں و قصبات کے شہروں میں تبدیل ہونے میں جہاں دوسری چیزیں محلوں و مددگار ثابت ہوئی وہاں ان کی ترقی میں صوفیاء نے بھی ایک اہم کردار انجام دیا۔ ترکوں کے ہندوستان آنے کے بعد نہ صرف نئے شہر آباد ہوئے بلکہ پرانے شہر جو زوال پذیر ہو چکے تھے ان کو ایک نئی زندگی دی۔ امروہہ ایسے ہی شہروں میں سے ایک شہر ہے۔ امروہہ، ضلع مراد آباد، صوبہ اتر پردیش میں واقع ہے۔

امروہہ ایک قدیم قصبہ تھا۔ اس کے نام کے سلسلے سے مختلف روایات ملتی ہیں۔ امروہہ سنسکرت لفظ امروہنم سے بنا ہے جس کے معنی ہیں۔ آموں کا علاقہ۔ دوسری روایت یہ بتائی جاتی ہے۔ کہ یہ ’آم‘ اور ’روہ‘ سے ملا کر بنایا گیا ہے۔ تیسری روایت اس کے نام کے سلسلے میں یہ ہے کہ اس کا نام یہاں کے راجہ امرجودہ کے نام پر رکھا گیا۔ بہر حال ترکوں نے یہ نام نہیں رکھا اس لئے کہ ترکوں کے اس علاقے کو فتح کرنے سے پہلے ہی اس قصبہ کا نام امروہہ تھا۔ جیسا کہ عمد وسطی کے ماخذ سے ظاہر ہوتا ہے۔ سلار مسعود غازی نے امروہہ کو ۱۱۹۳ء میں فتح کیا۔

عمد سلطنت کے ماخذوں میں امروہہ کا مختصر ذکر ملتا ہے۔ لیکن تفصیلی واقعات نہیں ملتے۔ شمس الدین التمش اور اس کے جانشینوں کے دور میں کچھ امراء کے تقرر کے بارے میں ذکر ملتا ہے۔ سلطان غیاث الدین بلبن کے جانشین کیقبلو کے عہد میں فہر سلطانی نام کے ایک امیر نے وہاں مسجد تعمیر کی کتبہ کے مطابق یہ مسجد ۷۸۷ء میں تعمیر ہوئی۔ اس طرح بعد کے سلاطین کے دور میں بھی امروہہ سے متعلق کچھ معلومات ملتی

ہیں۔ غیاث الدین تغلق کے عہد میں سید العارفین سید حسن شرف الدین شاہ ولایت، امروہہ تشریف لائے اور یہیں سکونت اختیار کی۔ اور اس طرح سے انہوں نے سروردی سلسلے کی بنیاد امروہہ میں رکھی۔ محمد بن تغلق کے عہد میں شاہ ولایت کے فرزند سید امیر علی کا تقرر بحیثیت قاضی امروہہ کے عمل میں آیا۔ محمد بن تغلق کی پالیسی تھی کہ صوفیاء بھی حکومت کا حصہ بنیں اور اس سے ملکہ نہ رہیں۔ ابن بطوطہ بھی امروہہ گیا اس لئے کہ امروہہ سے متعلق ذکر اس کے سفرنامہ رحلۃ میں ملتا ہے۔ امروہہ کے لوگوں نے اس وقت کے حاکم کی شکایت ابن بطوطہ سے کی۔ ابن بطوطہ نے حیدری قلندروں سے بھی ملاقات کی۔ ابن بطوطہ نے امروہہ شہر کی خوبصورتی کی تعریف اپنے سفرنامہ میں کی ہے۔ مغل عہد میں امروہہ کے بارے میں تفصیلی ذکر ابو الفضل کی کتاب آئین اکبری میں ملتا ہے۔ اس وقت امروہہ میں سید زمینداروں کا اثر تھا۔ بعد کے مغل ماخذوں میں امروہہ کے متعلق تفصیلی ذکر نہیں ملتا۔ لیکن اکبر سے اورنگزیب تک کے عہد کے مغل فرامین کافی تعداد میں ملتے ہیں۔

امروہہ شہر کے چاروں طرف دیوار تھی جس کا ثبوت مراد آبادی دروازہ ہے۔ جس کی تعمیر عہد شاہ جہاں میں ہوئی۔ امروہہ کے خاص محلے مولانا، پھدرہ، نوبت خانہ، شاہی چبوترہ، قلعہ، ترپولیہ، قاضی زادہ، بارہ پوتیاں، سدو، جبرودیاں، چاہ شور، نوگیاں، جھنڈا شہید اور چاہ ملاسن وغیرہ ہیں۔

امروہہ آثار قدیمہ کے اعتبار سے کافی اہمیت کا حامل ہے۔ امروہہ کے آثار قدیمہ کا ذکر آرکیالوجیکل سروے آف انڈیا کی فہرست آثار قدیمہ میں موجود نہیں۔ جب کہ یہاں موجود آثار قدیمہ تیرھویں صدی عیسوی سے ملتے ہیں اور بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ اس لئے کہ یہاں وہ عمارتیں بھی ہیں جو سلطنت عہد میں تعمیر ہوئی اور وہ بھی ہیں جو مغل عہد میں تعمیر ہوئیں۔ اس لحاظ سے امروہہ فن تعمیر پر عہد وسطی کے مطالعہ کے لئے ایک اہم حیثیت رکھتا ہے۔ اور تعمیرات میں مساجد، خانقاہیں، امام باڑے، درگاہیں، مدرسے، مندر، دیوان خانے وغیرہ خصوصی اہمیت کے حامل ہیں۔

سب سے قدیم عمارت کیقبادی مسجد ہے جو ۴۸۷ء میں غبر سلطانی نے تعمیر کی۔
اب یہ مسجد 'سدو کی مسجد' کے نام سے مشہور ہے۔ غبر سلطانی کا کتبہ ابھی بھی موجود
ہے۔ جس کی عبارت حسب ذیل ہے

"امر ببناء العمارات المسجدة المباركة في عهد دولته السلطان
المعظم طل الله في العالم معر الدنيا والدين المخصوص بعماد رب
العالمين القائم بتأييد الرحمن ابوالمظفر كيقباد السلطان حلد الله
منكه وسلطانه العبد الضعيف الراحى الى رحمة الربانى عمر سلطانى
فى العرة من شهر المبارك رمضان سنة ست وثمانين وستمائة۔

اکبر کے عہد میں ۱۵۵۶ء میں اس مسجد کی مرمت قنات خاں نے کرائی۔ انہوں نے بھی
اپنا کتبہ اس مسجد میں لگوا یا جو ابھی بھی موجود ہے۔ عبارت کتبہ حسب ذیل ہے۔

در عہد عدل خاں زماں ملک خباب
کز فیض عدل اوست جہاں خلو جاوداں
کان سخا خواجہ دنیا و قطب دیں
عالی تبار قافلہ سالار راستاں
از بہر خاص و عام جہاں ساخت مسجدے
کز مسجد الحرام دہد در صفائاں
فرشش بہ روشنی و شرافت چو آفتاب
شفقتش بہ سادگی و لطافت چو آسمان
تاریخ این فجیہ بنا بر رواق چرخ
کلمک قضا نوشت نہائے قنات خاں

اس کے بعد ۱۵۷۳ء میں میر سید محمد، میر عدل نے اس مسجد کی مرمت کرائی۔ ان کا لگایا
ہوا کتبہ بھی موجود ہے۔

بہ عمد اکبری غازی جلال دولت دیں
 مدار ملک و ملل پادشاہ غلّ اللہ
 زمانہ خادم درگاہ اوست بی تکلیف
 ستارہ بندہ میزان اوست بے آکراہ
 بیتا نمود در امر وہ مسجد جامع
 مفر دیں محمد امیر خلق پناہ
 سپر مرتبہ سید محمد عادل
 کہ وصف اوشده اور او خلق بیکہ و گاہ
 دلم چونکہ تاریخش از خرد پرسید
 جواب داد رواں مصرعے خوش و دلخواہ
 گوزہاے اخیر و بگوے تاریخش
 بتائے میر عدالت پناہ عالی جاہ

کیونکہ اس مسجد کی تعمیر سلطنتِ عمد میں ہوئی اور اکبر کے عہد میں مرمت و مرتبہ ہوئی
 اس کے نتیجے میں اس مسجد میں عمد سلطنت اور مغل عہد کی فن تعمیر کی فنی خصوصیات
 دیکھنے کو ملتی ہیں۔

دوسری مسجد بی بی زینت زوجہ سید ابوالقاسم حسینی جو سید محمد منعم کی والدہ تھیں،
 نے جہانگیر کے عہد میں ۱۶۱۹ء میں تعمیر کی۔ یہ سادہ مسجد ہے۔ اور مغل عہد کی فنی
 خصوصیات کی حامل ہے۔ اس مسجد میں بھی کتبہ موجود ہے۔
 ”در عہد ابوالفتح نور الدین جہانگیر بادشاہ غازی عصمت پناہی بی بی زینت زن سید
 ابوالقاسم الحسینی والدہ سید منعم ابن مسجد را ساخت۔“

چو از فضل حق وز مدد مصطفیٰ
 بنا مسجد خوب و مرغوب شد
 چو تاریخش از عقل کرم طلب
 بگفتا بگو، مسجدے خوب شد

تیسری مسجد شیخ منصور نے ۱۲۵۰ء میں تعمیر کی۔ یہ مسجد، مسجد درگاہ ملک الشہداء کے نام سے مشہور ہے۔ کتبہ موجود ہے۔

اللہ محمد رسول اللہ

بانی مسجد بہ عالم از ہمہ منصور شد
 قائلہ و کاتبہ عبداللہ ۰ محرم ۱۰۳۱ ہجری
 چو منصور بن بیرو را شیخ تاج
 پر کردہ پروردہ باخوشن
 زلحد این درد اور چو منصور کرد
 بنا مسجدے غلد شال خوب روشن
 دو تاریخ از سال گفتہ بمعمر
 اگر نیک دارند اہل خن
 یکی گفت ہتا کرد منصور تاج
 منصور بیرو نوکر و مسجد کیس

امروہہ میں مسجدیں کثیر تعداد میں تعمیر ہوئیں جو اب بھی موجود ہیں۔ انہیں میں سے ایک مسجد جو فن تعمیر کے لحاظ سے نہایت خوبصورت مسجد ہے وہ ہے اشرف المساجد۔ اس مسجد کو شیخ اشرف علی عظیم آبادی نے ۱۸۱۷ء میں محلہ شفاعت پوتہ میں تعمیر کیا تھا۔ جہاں تک مساجد کا تعلق ہے وہ عہد سلطنت سے مغل عہد اور اس کے بعد بھی تعمیر ہوئیں لیکن عہد اور نگزیب میں امروہہ میں کوئی مسجد تعمیر نہیں ہوئی جیسا کہ کتبوں سے پتہ چلتا ہے۔ دوسری خاص بات یہ ہے کہ پہلی مسجد میں ۱۸۷۷ء میں تعمیر ہوئی اور اس کے بعد دوسری مسجد امروہہ میں ۱۳۱۹ء میں تعمیر ہوئی۔ اس کے درمیان کا کوئی کتبہ مسجد سے متعلق نہیں ملتا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ امروہہ میں مسلمانوں کی تعداد زیادہ نہیں بڑھی اور ایک مسجد ہی نمازیوں کے لئے کافی رہی۔ ۱۳۱۹ء کے بعد کافی تعداد میں امروہہ میں مساجد تعمیر ہوئیں۔ ان میں بعض پر کتبات موجود ہیں اور بعض پر

کجالت موجود نہیں ہیں۔

جہاں ہندوستان کے دوسرے شہر اور قصبات صوفی تحریک کے مرکز بنے اسی طرح امر وہہ بھی صوفی تحریک کا مرکز بنا اور امر وہہ کی ولایت کو سلطنت عہد تک ایک اہم مقام حاصل رہا۔ یہاں مختلف سلسلوں سے تعلق رکھنے والے صوفیاء جیسے چشتیہ، سروردیہ سلسلوں نے امر وہہ کو اپنی ولایت بنایا اور یہاں پر تبلیغ اسلام کا کام انجام دیا۔ جن میں سید شرف الدین، شاہ ولایت، شاہ نصیر الدین، عارف باللہ، شاہ ابن، حاجی سلیمان وغیرہ اہمیت کے حامل ہیں۔ مختلف سلسلوں سے تعلق رکھنے والے صوفیاء نے پورے ہندوستان کو اپنی ولایات میں تقسیم کر دیا تھا اور وہ ان مقامات پر اپنے خلفاء کو بھیجتے تھے تاکہ وہ وہاں رہ کر اس سلسلے کے لئے کام کریں۔ لہذا کبھی کبھی ولایت صوفیاء میں ایک اہم مسئلہ بھی بن جاتی تھی اس کی ایک دلچسپ مثال خود امر وہہ سے متعلق ہے۔ یہ روایت سینہ بہ سینہ چلی آرہی ہے کہ جب سید شرف الدین امر وہہ تشریف لائے جن کا تعلق سروردی سلسلے سے تھا لیکن اس سے قبل شاہ نصیر الدین جن کا تعلق چشتی سلسلے سے تھا ان کی خانقاہ امر وہہ میں تھی اور امر وہہ چشتی ولایت میں شامل تھا۔ جب شاہ نصیر الدین کو معلوم ہوا کہ شاہ شرف الدین امر وہہ قیام کی خاطر آئے ہیں تو امر وہہ کو اپنی ولایت تصور کرتے ہوئے انہوں نے ایک کٹورہ پانی سے بھرا ہوا ان کے پاس بھجوا دیا۔ جس کا مطلب تھا کہ امر وہہ میں آپ کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے۔ شاہ شرف الدین نے اس کٹورہ میں ایک پھول ڈال دیا اور کٹورہ اٹھ کر ادیا ظاہر یہ کرنا تھا کہ باوجود اس کے کہ امر وہہ میں جگہ نہیں لیکن وہ اس میں رہنے کے مانند رہیں گے۔ اور اس کے بعد سے لوگ انہیں شاہ ولایت کے نام سے ہی پکارنے لگے۔ اور آج بھی ایک کثیر تعداد ان کے نام کے بجائے شاہ ولایت کے نام سے ہی جانتی ہے یہ تصور کرتے ہوئے کہ یہی ان کا نام ہوگا۔ اور وہی ولایت امر وہہ کے شاہ قرار پائے۔ دراصل عہد سلطنت دو طرح کی سلطنتیں تھیں۔ ایک جس کے سربراہ حاکم سلاطین تھے اور دوسری روحانی سلطنت تھی جس کے روح رواں صوفیاء کرام تھے۔ وہ سلطان المعظم خل اللہ فی العالم معز الدین

والدین تھے اور یہ سلطان الاولیاء یا سلطان التارکین تھے۔ چشتی سلسلے کا مرکز دہلی اور سروردی سلسلے کا مرکز ملتان اور پھر ان کے خلفاء ہندوستان کے مختلف شہروں اور قصبوں میں موجود تھے۔ لہذا سلاطین دہلی کے لئے صوفیاء کی موجودگی ایک تشویش کا باعث بنی رہی۔ کچھ ادوار میں سلاطین و صوفیاء کے تعلقات بہتر رہے لیکن کچھ سلاطین جیسے جلال الدین خلجی، علاء الدین خلجی، غیاث الدین تغلق اور محمد بن تغلق کے عہد میں تعلقات کافی کشیدہ رہے۔ محمد بن تغلق کا جہاں اور مسائل پر صوفیاء سے اختلاف تھا اس میں دو مسائل بہت اہم تھے ایک تو صوفیاء کی حکومت سے دوری اور دوسرا مسئلہ ولایت، ان دونوں مسائل نے شدت اختیار کر لی۔ اسی وجہ سے جب شاہ شرف الدین کے بڑے بیٹے سید امیر علی کو محمد بن تغلق نے قاضی کے عہدے پر مقرر کر دیا تو شاہ شرف الدین کی وفات کے بعد سروردی سلسلے کی خلافت سید امیر علی کو نہیں ملی بلکہ کسی اور شخص کو ملی جیسا کہ ابن بطوطہ کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ قاضی سید امیر علی اور خانقاہ کے شیخ سے ملے۔ صوفیاء نے اپنے آپ کو سرکاری عہدوں سے دور رکھا۔ لیکن یہ بات زیادہ عرصہ تک نہ چل سکی۔ مغل عہد تک پہنچتے پہنچتے صوفیاء حکومت کا حصہ بننے لگے۔ اور نہ صرف حکومت کا حصہ بنے بلکہ موروثی نظام کا بھی اس طرح حصہ بن گئے کہ مغل عہد میں صوفیاء کی خلافت اور سجادہ نشینی بھی موروثی ہو گئیں۔ اس لئے کہ مغل عہد کی بہت سی ایسی دستاویزات موجود ہیں کہ جن میں اپنے اس موروثی حق کو پانے کے لئے صوفی خاندانوں کے مقدمے قاضی کی عدالت اور کبھی کبھی تو مغل بادشاہوں کے دربار تک پہنچے۔

عہد وسطیٰ میں خانقاہوں کا ایک اہم رول رہا ہے۔ ترکوں کی حکومت قائم ہونے کے بعد ہندوستان میں بھی خانقاہوں، جماعت خانوں، دائروں اور نکیوں کا قیام عمل میں آیا۔ عہد وسطیٰ میں خانقاہ ہندوستانی سماج میں ایک اہم کردار ادا کر رہی تھی۔ سب سے پہلے تو لوگوں کے سرچھپانے کی ایک جگہ تھی خاص طور سے ان لوگوں کے لئے کہ جن کا اپنا کوئی گھر نہ تھا۔ دوسرے خانقاہ ہندوستان میں ایک ایسا پل بنی اور ایک ایسا مرکز بنی

جہاں مختلف مذاہب کے لوگ جمع ہو سکتے تھے۔ مندر اور مسجد میں صرف اس مذہب سے عقیدت رکھنے والوں کے لئے ہی جگہ تھی۔ ہندوستانی سماج کو خانقاہ نے ایک ایسا میڈیم مہیا کیا کہ جہاں مختلف عقیدوں سے تعلق رکھنے والے لوگ مثلاً ہندو اور مسلمان ایک ہی چمٹ کے نیچے ساتھ بیٹھ کر بھائی چارہ اور میل و محبت کا سبق پڑھ سکتے تھے۔ وعظ اور نصح تو علیحدہ رہے خانقاہ کا یہ اہم کارنامہ ہے کہ ہندوستان میں پہلی مرتبہ مختلف عقیدوں سے تعلق رکھنے والے لوگوں کو ایک جگہ جمع کر دیا جس کا تصور بھی عمد و سہلی میں محلات عقلی میں سے تھا۔ عقیدہ الگ، زبان الگ اور سوچنے اور سمجھنے کا طریقہ الگ، تو پھر ان کو کیسے ایک مرکز پر لایا جاتا۔ یہ کام خانقاہ نے بہت ہی خوش اسلوبی سے انجام دیا۔ اہل خانقاہ تین قسموں میں منقسم تھے۔ اہل خدمت، اہل صحبت اور اہل خلوت۔ اہل خدمت خانقاہ کے مختلف معاملات کو دیکھتے، اہل صحبت، جن سے مختلف موضوعات پر بات چیت ہوتی اور اہل خلوت میں وہ لوگ تھے جو بہت محدود لوگ تھے اور خاص اوقات میں شیخ سے بات کرتے۔ خانقاہ میں مختلف قسم کے لوگ مختلف قسم کے مسائل لاتے وہاں لوگ ان سے بات کرتے اور ان کی پریشانیوں کو حل کرنے میں ان کی مدد کرتے۔ کبھی کبھی تو صوفیاء سلطان کو بھی خط لکھتے کہ جن کا مقصد خاص طور سے لوگوں کی مدد اور کچھ عام پریشانیاں جن سے اس وقت عوام دوچار ہو رہے ہوتے تھے انکا تذکرہ ہوتا تھا۔ لہذا غریب اور پریشان حال عوام بلا تفریق مذہب و ملت کے لئے خانقاہ ایک بہت بڑا سارا تھی۔ اسی کے ساتھ یہ صوفیاء تبلیغ اسلام کے فرائض بھی انجام دیتے تھے تاکہ لوگ اصول دین اور فروع دین کی پابندی کریں۔ گناہوں سے اجتناب کریں۔ ضیاء الدین برنی نے تاریخ فیروز شاہی میں لکھا ہے کہ حضرت نظام الدین اولیاء کے اثر سے لوگ نماز پڑھنے لگے اور گناہوں سے اجتناب کرنے لگے۔ مسجدوں میں نمازیوں کی تعداد بڑھ گئی اور دہلی میں جرائم کم ہو گئے۔ اسی طرح سے سری نگر میں جب سرسید علی ہمدانی نے اکل حلال پر زور دیا تو لوگ معاش کی طرف راغب ہو گئے اور انکی توجہ اکل حلال پر ہو گئی جس کے نتیجے میں کشمیر میں دسکاری صفت کا احیاء ہوا۔ اس

طرح انہوں نے خانقاہی نظام کو ایک نئی زندگی دی۔ جس کی ثبت اثر اس وقت کی سماجی زندگی پر پڑا۔ میر سید علی ہمدانی کا دوسرا کارنامہ اورادِ فنیہ کا صبح و شام ذکر تھا۔ نہ صرف مسلمان جو مختلف قبیلوں اور ذاتوں سے تعلق رکھتے تھے وہ نماز میں ایک جگہ کھڑے ہوں بلکہ صبح کی نماز اور عشاء کی نماز کے بعد آدھ گھنٹے بیٹھ کر اورادِ فنیہ کا ذکر کریں تاکہ سماجی دوریاں آہستہ آہستہ ختم ہوں۔ خود امروہہ میں شاہ ابن بدر چشتی ”پیر بخارا“ کے نام سے مشہور ہیں اس لئے کہ ان کے مریدوں میں بخاروں کی ایک کثیر تعداد تھی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ شاہ ابن بدر چشتی بخاروں سے زیادہ قریب تھے اور ان کے مسائل میں دلچسپی لیتے ہوئے اسی لئے وہ ان کے مریدین میں شامل ہو گئے۔ عہدِ وسطی کے صوفیاء میں جنہوں نے امروہہ میں خانقاہ قائم کی ان میں شاہ نصیر الدین چشتی، سید حسن شاہ، شاہ شرف الدین، شاہ اعز الدین سروردی، حاجی حرمی سروردی، شاہ نظام الدین سروردی، فیاض جعفری، شاہ شکر اللہ قادری، شاہ ابن بدر چشتی وغیرہ اہمیت کے حامل ہیں۔

جب ان صوفیاء کی وفات ہوئی تو ان کی وفات کے بعد ان کی قبر درگاہ میں تبدیل ہو گئی۔ کچھ صوفیاء اپنی خانقاہ ہی میں دفن ہوئے اور کچھ کسی قبرستان میں دفن ہوئے۔ بعض درگاہوں کی عمارتیں مغل بادشاہوں، امراء اور دوسرے مالدار لوگوں نے بنوائیں۔ جب خانقاہیں زوال پذیر ہوئیں اور ان میں جو زندگی تھی وہ ختم ہونا شروع ہوئی تو پھر اس زندگی کا مرکز کہ جو ہندوستانی ساج میں خانقاہ تھی، تبدیل ہو کر اسکا مرکز درگاہ بن گئی۔ اس طرح وہ صوفیاء جنہوں نے اپنی حیات میں اپنے مرکز سے کارنامے انجام دئے۔ وفات کے بعد بھی وہ اتنے ہی موثر ثابت ہوئے۔ یہ زندگی کا عجب رخ تھا۔ علماء اور صوفیاء میں مختلف موضوعات پر حد درجہ اختلاف تھا۔ خود عہدِ سلطنت میں مختلف سلاطین کے عہد میں مختلف موضوعات پر سلاطین کو ”محضر“ بلانا پڑا جس میں علماء اور صوفیاء دونوں نے شرکت کی اور بحث و مباحثہ ہوا۔ علماء کو کبھی بھی ہندوستانی عوام میں مقبولیت حاصل نہیں ہوئی۔ صوفیاء کو ہندوستانی ساج میں ایک اہم مقام مل گیا۔ اور بلا

تفریق مذہب و ملت سب ان کی عزت کرتے اور ان کی دعاؤں کے طالب رہتے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی وفات کے بعد ہندوستانی سلج میں ان کی مقبولیت کو دیکھ کر علماء شہدر رہ گئے۔ ان صوفیاء کی وفات ہو گئی، یہ زندگی ختم، ان کے جسد کو دفن کر دیا گیا، اب لوہر صرف مٹی کی قبر باقی ہے۔ لیکن لوگ ہیں کہ جوق درجوق ان کی قبر پر آرہے ہیں اور پھد کے طالب ہیں۔ میں تو عمد وسطیٰ میں تھا نہیں، جو ان کی کرامات دیکھتا لیکن ایک کرامت تو ان کی یہ ہے ہی کہ ہندو، سکھ، مسلمان اور عیسائی سب ان کی درگاہ پر جاتے ہیں۔ جبکہ اب حالت یہ ہے کہ دادا کی موت کے بعد ان کا پوتا اپنے دادا کی قبر کا نشان بتانے سے قاصر ہے۔

امروہہ میں جو مقبولیت حضرت شاہ شرف الدین، شاہ ولایت کی درگاہ کو حاصل ہوئی وہ اور کسی درگاہ کو نہیں ملی۔ زیادہ تر سلاط امروہہ انہیں کی نسل سے تعلق رکھتے ہیں۔ درگاہ شاہ ولایت کافی بڑے رقبے میں پھیلی ہوئی ہے، حالانکہ پرانی عمارت اب موجود نہیں۔ کہیں کہیں پرانی عمارتوں کے ٹوٹے ہوئے آثار نظر آتے ہیں۔ شاہ ولایت کی قبر پر بھی اس وقت کوئی عمارت موجود نہیں۔ معلوم نہیں کہ عمارت تھی ہی نہیں یا بعد میں منہدم ہو گئی۔ اس سلسلے میں کوئی معلومات نہیں ملتی۔ شاہ ولایت کی قبر کے قریب دوسری قبور بھی ہیں لیکن کتبہ نہ ہونے کی وجہ سے پتہ نہیں کہ یہ کن کی قبریں ہیں۔ ایک قبر کے بارے میں روایت ہے کہ ان کی بیٹی کی قبر ہے۔ اس کے پاس سے ہی ایک بیل درخت پر چڑھی ہوئی ہے۔ اس بیل کو چوٹی کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی چوٹی باہر رہ گئی تھی جس نے بعد میں بلی کی شکل اختیار کر لی۔ لوگ اس بیل پر اپنی منت و مراؤں کے کلابے باندھتے ہیں۔ ویسے تو لوگ اکثر حاضری کے لئے درگاہ پر آتے ہیں لیکن خاص طور سے جمعرات اور عرس کے دنوں یعنی ۲۱ تا ۲۳ رجب جو انکے عرس کی تاریخ ہے کثیر تعداد میں لوگ حاضری دیتے ہیں۔ ایک اور خاص بات جو اس درگاہ سے متعلق ہے وہ یہ ہے کہ جب شاہ ولایت نے امروہہ میں سکونت اختیار کر لی تو شاہ نصیر الدین نے کہا تھا کہ تمہاری قبر سے بچھو نکلا کریں گے۔ تب شاہ ولایت نے فرمایا کہ

وہ ڈنک نہیں ماریں گے۔ لہذا آج بھی آپ کی درگاہ کے احاطہ میں بچھوپائے جاتے ہیں لیکن وہ ڈنک نہیں مارتے۔ اس کا تجربہ میں نے بھی کیا تھا جب میں ۱۹۸۰ء میں درگاہ پر حاضری کے لئے حاضر ہوا تھا۔

اس کے علاوہ شاہ نصیر الدین، شاہ اعز الدین سمرووی، کی درگاہیں بھی اہمیت کی حامل ہیں۔ درگاہ سے متعلق عرس ہے۔ ان اعراس نے امروہہ کی زندگی میں ایک نئے ثقافتی پہلو کا اضافہ کر دیا۔ درگاہ نے بھی تہذیبی ہم آہنگی اور آپسی میل ملاپ میں ایک اہم کردار ادا کیا۔ ان درگاہوں پر آنے والوں میں ہندو، مسلمان، سکھ اور عیسائی سب ہی شامل ہوتے ہیں۔ درگاہ میں ذات پات کی کوئی تفریق نہیں کی جاتی۔ بلکہ درگاہوں کے دروازے ہر ذات کے لئے ہر وقت کھلے رہتے ہیں۔ خاص طور سے ہندوؤں میں درگاہ پر حاضری دینے والوں کی تعداد میں بچی ذات کے لوگ زیادہ آتے ہیں۔ اس طرح سے درگاہ ہندوستان میں ذات پات کے فرق کو کم کرنے میں بھی ایک اہم کردار ادا کیا۔

اس کے علاوہ اس درگاہی نظام نے کچھ اور ایسے مواقع پیدا کئے جن میں ہندو اور مسلمان دونوں نے شرکت کی۔ جس میں ظاہر دیوان کی چھڑیں۔ اس کے جلوس کے کچھ مخصوص دن تھے جن میں ایک دن یہ جلوس امروہہ کے چمار نکالتے ہیں۔ پھر اسی طرح سے غازی میاں کے نیزے کا جلوس کہ جس کا تعلق بہرائچ کے سلاار مسعود غازی سے ہے۔ امروہہ کے ہندو اور مسلمان ان کو اپنا پیر مانتے ہیں۔ یہ جلوس بھری کلینڈر کے بجائے ہندی مہینے جیٹھ میں نکلتا ہے۔ پھر شاہ مدار کی بیرق کا جلوس بھی امروہہ میں خصوصیت کا حامل ہے۔ پھر بدھ کے دن شیخ سدو کا میلا لگتا ہے جس میں زیادہ تعداد میں ہندو شریک ہوتے ہیں۔ صوفیاء اور درگاہوں سے متعلق ان جلوسوں نے امروہہ کی ثقافتی زندگی کو اہمیت کا حامل بنا دیا ہے۔

مغل بادشاہوں نے امروہہ کی ان درگاہوں کو مدد معاش کی زمینیں دیں تاکہ ان درگاہوں کا خرچہ اور درگاہوں سے تعلق رکھنے والے سجادہ نشینوں کی ضروریات زندگی

پوری ہو سکیں اور وہ اپنی پوری توجہ اس درگاہی نظام پر رکھیں۔ اکبر نے ڈیڑھ سو بیگمہ زمین شاہ ابن بدر چشتی کی درگاہ کے لئے دی۔ شاہجہاں نے ڈھائی سو بیگمہ زمین شاہ عبد المجید کی درگاہ کے لئے دی۔ اور نگزیب نے بھی ڈھائی سو بیگمہ زمین اسی درگاہ کے لئے دی۔ اسی کے ساتھ امراء نے بھی زمینیں ان درگاہوں کو دیں۔ سید محمد نے ستر ہزار دام پر گند رجب پور سے شاہ عبد المجید کی درگاہ کے لئے دیئے۔ شیخ ظہور اللہ نے ایک سو پانچ بیگمہ زمین شاہ عبدالہادی کی درگاہ کے لئے امروہہ کی کچھ درگاہوں کو بادشاہوں اور امراء کی طرف سے بھی مالی امداد ملی۔ مالی امداد کے علاوہ ان لوگوں کے مالی مدد کرنے نے عوام کی توجہ اور زیادہ ان درگاہوں کی طرف کردی۔

درگاہ کے بعد امروہہ میں دوسرا ادارہ امام باڑے کا ہے جو عزاداری امام حسین سے متعلق ہے۔ امام باڑے میں ایک اور خاص بات ہے کہ یہ ایک ہندی لفظ سے بنایا گیا ہے۔ جس کی وجہ سے لفظ امام باڑے میں ہندوستانیت زیادہ جھلکتی ہے۔ امام باڑے کے دروازے بھی بلا تفریق مذہب و ملت تمام لوگوں کے لئے کھلے ہیں۔ ہندوستان میں عزاداری امام حسین کی بنیاد صوفیا نے ڈالی، علماء نے نہیں۔ جیسا کہ خود عزاداری کے مزاج سے بھی ظاہر ہوتا ہے خانقاہ اور امام باڑے کا مزاج الگ ہے۔ صوفیاء نے اپنی کوششوں سے محرم اور خاص طور سے عاشورہ کے دن کو ہندوستانی ثقافت کا حصہ بنایا تھا۔ اور عاشورہ کے دن تمام ہندو اور مسلمان اس میں شرکت کرتے اور کریلا کے پیاسوں کی یاد میں سبیل لگاتے۔ نہ صرف مغل دور میں بلکہ بعد تک ہندو بھی عاشورہ کے دن کاروبار نہ کرتے اور بازار میں تمام دکانیں بند رہتی۔ تعزیوں کے جلوس سنی اور شیعہ فرقے سے تعلق رکھنے والے مسلمان نکالتے۔ نتیجہ کے طور پر ایک ایسا سماج بنا جس میں میل جول اور سنی و شیعہ کی تفریق ختم ہو گئی۔ مغل عہد میں سنی و شیعہ ایک ساتھ ایک مسجد میں نماز ادا کرتے۔ جن مذہبی اصولوں پر لوگ چل رہے تھے اس سے بعض علماء کو ایسا محسوس ہوا کہ شیعیت بڑھ رہی ہے اور سنی فرقے کی تعداد میں کمی واقع

ہو رہی ہے۔ اس کا ثبوت شہ عبدالعزیز کی کتاب تحفہ انشاء عشریہ ہے۔ اس کتاب کے مقدمے میں لکھتے ہیں کہ اس کتاب کے لکھنے کی ضرورت اس وجہ سے محسوس ہوئی کہ لوگ شیعت سے بہت زیادہ متاثر ہو رہے ہیں۔ اور کوئی گھرایا نہیں جس میں ایک یا دو اشخاص نے شیعہ مذہب قبول نہ کر لیا ہو۔ یا شیعہ عقائد سے متاثر نہ ہو گیا ہو۔ یہ اٹھارویں صدی عیسویں میں حالت تھی۔ انیسویں اور بیسویں صدی کے اوائل کا اردو ادب امام حسین کو ہیرو کی حیثیت میں پیش کرتا نظر آتا ہے۔ چاہے وہ غالب، مرزا رسوا، اقبال، مولانا محمد علی یا وہ مولانا آزاد ہوں۔ صوفیاء کے اثرات اٹھارویں صدی عیسوی سے کم ہونا شروع ہوئے اور علماء کے اثرات بڑھنا شروع ہوئے۔ تحفہ انشاء عشریہ سے لوگ متاثر ہونا شروع ہوئے سنی اور شیعہوں نے اپنی اپنی مسجدیں علیحدہ کر لیں اور یکجا نماز ادا کرنے کی روایت مفقود ہونا شروع ہو گئی۔ لکھنؤ کی آصفی مسجد کی امامت جو سنی علماء کرتے تھے شیعہ عالم مولانا دلدار علی، کو ملی۔ فتوؤں کی بھرمار ہونا شروع ہوئی۔ شیعہ علماء نے ہندوؤں کی لگائی ہوئی عاشورہ کے دن کی سبیل کا شروت پینا ناجائز قرار دیا۔ سنی علماء نے فتویٰ دیا کہ تعزیر کو دیکھنا ناجائز ہے۔ شیعہ علماء نے امام باڑے کی جگہ حسینیہ کا نام دیا۔ ہندوستانیت کو ختم کر کے عربیت لا دی گئی۔ اور سب سے پہلا نام حسینیہ غفران ماب رکھا گیا۔ ہندو عزاداری حسین سے کنارہ کش ہو گئے۔ پہلے ہندو عاشورہ کے دن پیاسوں کی یاد میں شروت کی سبیل لگاتے تھے۔ اب ان جلوسوں کی وجہ سے ہندو مسلم فساد ہونے لگے۔ پہلے عاشورہ کے دن جلوسوں میں ہندو مسلمان کندھے سے کندھا ملا کر چلتے تھے اب عاشورہ کے دن کرلا کا نقشہ پیش کرنے لگے۔ برٹش سرکار نے محرم میں ہونے والے ان فرقہ وارانہ فسادات کا اپنے سیاسی مفاد کے لئے استعمال کیا۔ اور یہ چیز بڑھتے بڑھتے لکھنؤ میں ایام محرم میں شیعہ سنی فساد تک پہنچ گئی۔ مدح صحابہ اور تہرہ ایچی نیشن شروع ہوا۔ صوفیاء کا اثر ختم ہوا اور عزاداری کی قیادت علماء کے ہاتھ میں آئی بس اسی دن سے ہندوستان میں عزاداری امام حسین کا زوال شروع ہوا۔ اور

عزاداری محدود سے محدود تر ہوتی چلی گئی۔ عزاداری ایک ایسا ادارہ تھا جس کو ہندوستان میں صوفیاء نے ہندوستانوں کے دل کی گہرائیوں میں قائم کیا اور اس طرح عزاداری امام حسین ان کے مزاج کا حصہ بن گئی۔ لکھنؤ کے چمنو لال نے جن کا تخلص تھا لیکن عاشورہ کے دن وہ مسلمانوں کے ساتھ مل کر شہداء کریلا کے غم میں برابر کا شریک ہوتا۔ صوفیاء کا یہ کارنامہ تاریخ ہندوستان کا ایک زرین باب ہے۔

شمال ہندوستان میں لکھنؤ کے بعد امر وہہ عزاداری کے لئے دوسرا اہم مرکز ہے۔ حالانکہ امر وہہ کی تاریخ عزاداری موجود نہیں اور محمود احمد عباسی کی کتاب تاریخ امر وہہ میں امر وہہ سے متعلق عزاداری پر کچھ نہیں لکھا۔ امام باڑوں پر بھی قدیم کتبے موجود نہیں۔ لیکن ایسا محسوس ہوتا ہے کہ امر وہہ میں امام باڑوں کی تعمیر اٹھارویں صدی عیسوی سے شروع ہوئی جیسا کہ فن تعمیر سے ظاہر ہوتا ہے۔ امر وہہ کے لوگوں نے شاندار امام باڑے تعمیر کرائے جو نہایت خوبصورت ہیں۔ امر وہہ کی عزاداری میں مجالس کے علاوہ جلوس بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ سادات امر وہہ نے کئی اہم وقف نامے عزاداری سے متعلق کئے جن کی ایک تاریخی اہمیت ہے۔ ان میں ایک ۱۸۷۴ء کا ہے کہ جس کو علیم النساء نے کیا تھا جس کی نقل میں نے اپنی کتاب میں دی ہے۔ امر وہہ میں امام باڑوں کی ایک کثیر تعداد ہے جن میں بڑے اور چھوٹے امام باڑے ملا کر تقریباً سو ہوں گے۔ زیادہ تر امام باڑوں کے لئے اس خاندان سے متعلق لوگوں نے زمینیں اور باغات بھی وقف کئے ہیں۔ چند امام باڑوں کے ساتھ مساجد بھی ہیں۔ خاتمہ زمینداری اور تقسیم ہند کے بعد امر وہہ کے عزائی نظام بھی متاثر ہوا تھا لیکن کچھ عرصے میں ہی وہاں کے اہل تشیع نے اپنی محنت سے اس نقصان کا مداوا کر لیا اور آج امر وہہ کے امام باڑوں کی حالت بہت بہتر ہے۔ باوجود اس کے کہ اہل تشیع کی زیادہ تر آبادی دہلی، علی گڑھ اور دوسرے شہروں میں منتقل ہو گئی ہے لیکن اس سے وہاں کا نظام عزاء متاثر نہیں ہوا۔ لیکن اس کا صحیح اندازہ نہیں کیا جاسکتا کہ اکیسویں صدی میں ہم لوگوں کو جن

مسائل سے دوچار ہونا پڑے گا اس میں امر وہ اور اس طرح کے دوسرے قصبات میں عزا داری کے نظام کو کہاں تک پرانے پروگراموں کے تحت چلایا جاسکے گا۔ تقسیم ہند اور خاتمہ زمینداری کے بعد اکیسویں صدی پھر سے نئے سوالات لے کر آ رہی ہے۔

امروہہ کے لوگ اور خاص طور سے سادات اور امر وہہ مغل امراء کا حصہ بنے۔ اکبری عہد میں میر سید محمد میر عدل نے مغل حکومت میں ایک اعلیٰ مقام حاصل کیا۔ اس طرح سے اکبر سے لے کر مغل عہد کے آخر تک مغل امراء میں سادات امر وہہ کو ایک خاص مقام حاصل رہا۔ اور انہوں نے ۹۰۰ ذات کے منصب سے ۹۰۰۰ ذات کے منصب تک کو حاصل کیا۔ اور نگزیب کے بعد امر وہہ کے منصب داروں کے منصب اور ان کی تعداد میں بھی بہت زیادہ اضافہ ہوا۔ سید محمد عدل کا انتقال ٹھٹھہ میں ہوا اور وہیں ان کا مقبرہ ہے۔ لیکن بعض امراء امر وہہ کو امر وہہ ہی میں دفن کیا گیا۔ جن میں قطب الدین خاں اور دوسرے درویش علی خاں اور ان کے بیٹوں کو بھی امر وہہ میں ہی دفن کیا گیا اور بعد میں اس پر مقبرہ بھی تعمیر ہوا۔ اس مقبرے میں کتبہ بھی ہے۔ جس کی عبارت حسب ذیل ہے۔

”مرقد انور نواب محمد درویش علی خاں بہادر است کہ بہ عہد بادشاہ غازی محمد فرخ سیر و محمد شاہ بہادر منصب پنجابی و دوہزاری سرفراز رو بہ خدمت عرض مکرری و نیابت میر بخشی رسالہ والا شاہی بالاشاہی ممتاز بود و تمامی پرگنہ امر وہہ بہ صرف مبطلش جاگیر گردید و بتاریخ ۱۲۳۱ محرم ۱۱۳۱ ہجری در جنگ بارہہ شہید شد۔ بہ پہلوے راست فرزند اکبر غلام محی الدین خاں الخطاب بہ درویش علی خاں ثانی است وہ پہلوئے چپ فرزند اوسط محمد فخر الدین خاں است۔ ہر دو بتاریخ ۱۲۵۲ ذی قعدہ ۱۱۵۲ ہجری در معرکہ نادر شاہی شہید شدند و پائین مرقدش بیرون مقبرہ فرزند اصغر محمد شمس الدین خاں است کہ بتاریخ ۱۲۳۳ شوال ۱۱۳۸ ہجری وفات

یافت“

امروہہ کو اگر مدینۃ العلم کہا جائے تو غلط نہ ہوگا۔ امروہہ صوفی تحریک کا ایک اہم مرکز تھا۔ اسی طرح عہد وسطیٰ میں ایران اور وسط ایشیا سے بہت سے علماء نے ہندوستان آکر امروہہ میں سکونت اختیار کی۔ جس کی وجہ سے عہد سلطنت اور مغل عہد میں امروہہ علم و دانش کا ایک اہم مرکز بن گیا۔ جس کی ہلکی سی رمتن آج بھی باقی ہے۔ بڑے بڑے علمی کارنامے یہاں انجام پائے۔ حکیم سید جلال الدین نے فرابادیس ہس حلالی، طب سے متعلق لکھی۔ شجروں کے حساب سے امروہہ کو خصوصیت حاصل ہے۔ جن میں خاص طور سے تاریخ واسطیہ، اور سید علی حسن کی حصة التواریخ اہمیت کی حامل ہیں۔ عہد وسطیٰ سے لیکر آج تک امروہہ میں مدرسوں اور اسکولوں کا سلسلہ آج تک جاری ہے۔

امروہہ کی آبادی مختلف مذہب کے پیروں پر مشتمل ہے۔ جن میں ہندو اور مسلمان سب شامل ہیں۔ ہندوؤں میں برہمن، ویش، کھتری، جاٹ، کاشٹھ، اہیر وغیرہ اور مسلمانوں میں سید، شیخ، انصاری وغیرہ شامل ہیں۔ ویسے تو عام طور سے لوگوں کو اپنے وطن سے لگاؤ ہوتا ہے لیکن امروہہ کے لوگوں کو اپنے امروہہ سے جو لگاؤ ہے وہ خصوصیت کا حامل ہے۔ اہل سنت حضرات عید، بقرعید، کچھ صوفیاء کے عرس اور محرم کی خاص تاریخوں میں امروہہ ضرور جاتے ہیں۔ شیعہ فرقے سے تعلق رکھنے والے حضرات خصوصیت کے ساتھ محرم کی عزاداری امروہہ ہی میں کرتے ہیں۔ اتنی کثیر تعداد ماہ محرم میں امروہہ پہنچتی ہے کہ جس کی وجہ سے مارکیٹ والوں کو ان کی ضروریات کو مد نظر رکھتے ہوئے محرم سے پہلے ہی تیاری کرنی پڑتی ہے۔ ویسے تو دوسرے قصبات کے لوگ بھی عزاداری محرم اپنے وطن کی ہی کرتے ہیں لیکن اتنی پابندی اور کثیر تعداد میں صرف امروہہ ہی کے ساکن عزاداری کرنے کیلئے اپنے وطن پہنچتے ہیں۔ دوسری بات جو اور لوگوں کے مقابلہ میں امروہہ کی مختلف ہے کہ امروہہ کے زیادہ تر لوگوں کی یہی وصیت

ہوتی ہے کہ انتقال کے بعد انہیں امروہہ ہی میں دفن کیا جائے۔ یہ ان حضرات کی اپنے وطن سے محبت کی دلیل ہے۔ امروہہ میں دفن کی خواہش نہ صرف وطن کی محبت کی وجہ سے ہے امروہہ کی زمین کو جو تقدس صوفیائے کرام نے بخشا وہ بھی ایک اہم وجہ ہو سکتی ہے۔ لوگوں کی خواہش ہوتی ہوگی کہ جس سرزمین میں شہ و لایت اور دوسرے صوفیاء دفن ہیں ان کی قبر بھی وہیں بنے۔ اور اس طرح اہل امروہہ کے لئے کہ جو ہندوستان کے دوسرے شہروں میں مقیم ہیں محرم کی عزاداری، صوفیاء کے مزارات اور ان کے اپنے اعضاء کی قبور ایک کشش کا سبب بنی ہوئی ہیں۔ دہلی میں آج بھی ایسے بہت سے امروہہ سے تعلق رکھنے والے لوگ ہیں جن کے والد یا ان کے دادا یا دادی کی قبر امروہہ میں ہے۔

امروہہ کی ثقافتی زندگی کے پانچ اہم محور ہیں۔ مسجد، مندر، مدرسے، درگاہیں اور امام باڑے۔ مسجد میں عبادت ہوتی ہے۔ مندروں میں پوجا، مدرسوں میں تعلیم اور درگاہوں اور امام باڑوں میں عبادت اور اسی کے ساتھ ساتھ مختلف طبقات سے تعلق رکھنے والے لوگ اپنی مشکلوں کے حل میں مدد کے طلب گار ہوتے ہیں۔ ثقافتی اعتبار سے امروہہ کی زندگی بڑی مالا مال اور رنگوں سے بھری ہے۔ مذہبی تیہاروں کے علاوہ درگاہوں کی وجہ سے سال بھر عرس کا سلسلہ چلتا رہتا ہے۔ جس کا نہ صرف مذہبی بلکہ ثقافتی و علمی فائدے بھی ہیں۔ ایام عزاء جو پہلی محرم سے شروع ہو کر آٹھ ربیع الاول کو ختم ہوتے ہیں۔ ان میں مجالس کی بھی زبردست افادیت ہے۔ دوسرے درگاہیں سارے سال اور عزاداری چند ماہ تک مختلف مذاہب کے پیروں کو ایک دوسرے کو سمجھنے اور قریب آنے کا موقع فراہم کرتے ہیں۔ اکیسویں صدی کی نئی چنوتیاں امروہہ کی اس ثقافتی زندگی کے لئے ایک اہم سوالیہ نشان بن کر ابھر رہی ہیں۔ کچھ قدریں تو بدلتے ہوئے نظام کی پہلے ہی سے بھیٹ چڑھ گئیں اب صرف دو چیزیں باقی رہ گئی ہیں ایک درگاہی نظام اور دوسرے نظام عزاداری امام حسین۔ زندگی اس قدر مصروف تر ہوتی جا رہی ہے

کہ یہ ہمارے سوچنے سمجھنے کے معاملات کو بھی متاثر کر رہی ہے۔ بہر حال اگر ہم تاریخ کے اس دھارے میں امر وہہ کا مطالعہ کریں تو محسوس ہوتا ہے کہ ہندوستان کی تاریخ میں امر وہہ اور اہل امر وہہ کا ایک اہم مقام رہا ہے۔ اگرچہ امر وہہ رقبے اور آمدنی میں دوسرے بڑے شہروں کے مقابلے میں کم درجے پر رہا ہے۔ لیکن مذہبی، علمی اور ثقافتی لحاظ سے اس نے عہد وسطیٰ کے شمالی ہندوستان کے ثقافتی مراکز میں ایک اہم مقام حاصل کیا ہے۔

جاں نثاروں نے ترے کر دیئے جنگل آباد
خاک اڑتی تھی شہیدان وفا سے پہلے

ضیاء الدین

فقہی کتب کے اردو تراجم۔۔ آغاز و ارتقاء

انیسویں اور بیسویں صدیوں میں خصوصیت کے ساتھ اردو زبان و ادب میں فقہ و فتاویٰ پر عالمانہ اور محققانہ کام ہوا ہے۔ اس سے پیشتر جو بھی کام ہوا وہ اردو زبان کے ابتدائی ارتقائی عمل کی وجہ سے ادبی چمک سے خالی ہے کیونکہ اس میں قدیم اردو زبان کی آمیزش پائی جاتی ہے۔ سترہویں اور اٹھارہویں صدیوں کا اردو فقہی سرمایہ چھوٹے چھوٹے رسائل پر مشتمل ہے۔ جو عمومیت کے ساتھ عبادات اور بنیادی فرائض سے بحث کرتا ہے۔ اردو زبان میں اول تو بعد کی ان سیکڑوں کتب کا مطالعہ پیش نہیں کیا گیا اور جو کام ہوا بھی ہے وہ محض ان شخصیات کا تعارف پیش کرتی ہیں جنہوں نے عربی زبان میں فقہ کی خدمت انجام دی ہے اس حقیقت سے انکار نہیں کہ یہ عظیم کارنامہ ہے جو آنے والی نسلوں کے لئے مستقل مراجع و مصادر کا کام دیتا رہے گا۔ چنانچہ رحمان علی تذکرۃ علماء ہند، فقیر محمد کی الحدائق الحصصہ، عبدالاول کی مفید المفتی، اسحاق بھٹی کی برصغیر پاک و ہند میں علم فقہ اور فقہاء ہند، اسی طرح زہیر احمد کی عربی ادبیات میں پاک و ہند کا حصہ وغیرہ کی اولیت اور اہمیت سے کوئی انکار نہیں کر سکتا۔ تاہم ضرورت اس بات کی ہے کہ موضوعات کے اعتبار سے فقہ لٹریچر کا مطالعہ کیا جائے تاکہ اس میدان میں کام کرنے

والوں کو کثرت و کیفیت کا اندازہ ہو سکے۔ چنانچہ سب سے پہلے ہم تراجم سے آغاز کرتے ہیں۔ اردو زبان میں فقہی کتب کے ترجمہ کا آغاز انیسویں صدی عیسویں کے نصف آخر سے ہوتا ہے جبکہ عربی اور فارسی سے اردو میں فقہی کتب کثرت سے منتقل کی گئیں۔ بیسویں صدی میں بعض انتہائی اہم کتب انگریزی سے ترجمہ ہو کر آئیں اور بنوڑ یہ کام جاری ہے۔ یہ بات سچ ہے کہ ان تراجم نے ایک طرف اردو لٹریچر میں کتب کا اضافہ کیا اور دوسری طرف فقہ کے باب میں گرائڈر اضافہ کا باعث بنیں۔

ہندوستانی مطالع سے اب تک مختلف موضوعات پر جو مطبوعہ تراجم منظر عام پر آئے ہیں ان میں فقہی کتب کی تعداد تقریباً پچانوے ہے۔ جن موضوعات کے تحت ان کتب کو تقسیم کیا جاسکتا ہے انہیں فقہ کے عام مسائل، عبادات و سماجی مسائل، معاشی اور عائلی مسائل، بین الاقوامی اور سوانحی کتب کے علاوہ اصول فقہ کی کتب مشہور و معروف ہیں۔ ان موضوعات کا جائزہ مختلف انداز میں لیا جاسکتا ہے۔

عمومی نوعیت کی فقہی کتب

عمومی نوعیت کی فقہی کتب کے تحت تقریباً تیس (۳۲) کتابیں ترجمہ کے مرحلہ سے گذر چکی ہیں، جو مختلف مطالع سے شائع ہو چکی ہیں۔ انہیں بعض کتب کئی کئی جلدوں میں ہیں مثلاً عین الہدایہ جو ہدایہ (مصنفہ ابوالحسن علی المرغینانی) کا ترجمہ و تشریح ہے۔ اسے چار جلدوں میں امیر علی نے نو کشور لکھنؤ سے ۱۸۹۰ میں شائع کرایا ۳۴۷ صفحات پر مشتمل عین الہدایہ نے اردو خواں طبقہ کو فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ سے متعارف کرایا اس کتاب نے عبادات و معاملات سے متعلق ہزاروں قسم کے مسائل کا احاطہ کیا۔ حنفی نقطہ نظر جاننے کیلئے یہ کتاب کافی مواد فراہم کرتی ہے۔ اردو ترجمہ سلیس اور آسان ہے۔ اس سلسلہ کی دوسری اہم کتاب مصباح القدوری ہے۔ ابوالحسن احمد بن محمد القدوری کی شہرہ آفاق عربی تصنیف القدوری کا اردو ترجمہ و تشریح اسلام الحق اسعدی نے چار جلدوں میں ۵۳۰ صفحات میں کیا ہے، ۱۹۷۶ء میں

سامنور سے یہ کتاب شائع ہو چکی ہے۔ یہ کتاب نورالقلوری کی شرح ہے، چوتھی صدی ہجری ہی سے مدارس میں داخل نصاب درس رہی ہے فقہ حنفی کی مشہور کتب میں اس کا شمار ہوتا ہے، اصل کتاب کے تمام مشکل مسائل کا یہ ترجمہ احاطہ کرتا ہے، پہلی جلد طہارت، عبادات، ذبايح، معاشی مسائل، وقف و امانت وغیرہ کی تشریح و توضیح پر مشتمل ہے جبکہ دوسری جلدیں عبادات، ذبايح، معاشی مسائل، وقف اور امانت وغیرہ سے بحث کرتی ہیں۔ عالمی شہرت یافتہ فقہی کتاب الدرالمختار محمد علاء الدین حصکفی کی عربی تصنیف ہے۔ خرم علی نے غایۃ الاوطار کے نام سے اس کا اردو ترجمہ کیا ہے مطبع صدیقی، بریلی نے ۱۸۷۱ میں دو جلدوں میں شائع کیا مجموعی صفحات ۳۳۲ ہیں۔ الدرالمختار کی عربی عبارتوں کو نقل کرنے کے بعد اس کی تشریح بیان کی گئی ہے فقہ کی بنیادی کتابوں سے استفادہ کیا گیا ہے فقہاء اربعہ کی عربی آراء بوقت ضرورت نقل کی گئی ہیں، عبادات، معاملات، معاشرت وغیرہ کے تمام گوشوں کا احاطہ اس کتاب میں ملتا ہے۔

فتاویٰ لڑیچر

فقہی کتب کے اردو تراجم میں متعدد فتاویٰ کے مجموعے شامل ہیں۔

فتاویٰ عالمگیری فتاویٰ العربیہ اور فتاویٰ رحیمیہ قابل ذکر ہیں۔ فتاویٰ عالمگیری کا اردو ترجمہ فتاویٰ ہمدیہ کے نام سے کئی بار شائع ہو چکا ہے۔ پہلی جلد میں ایک طویل مقدمہ ہے جو فقہ کی تعریف، اصول فقہ، تاریخ فقہ، فقہ کی تدوین اور علماء فقہ حنفی کی خدمات پر مشتمل ہے۔ پہلی بار ۱۸۸۸ء میں نو لکھنؤ سے شائع ہوئی۔ اس کے مجموعی صفحات کی تعداد ۵۳۲۸ ہے، اس کا اردو ترجمہ سید امیر علی نے پیش کیا۔ امیر علی کو انگریزی، عربی اور اردو پر یکساں قدرت حاصل تھی چنانچہ ترجمہ کو ادبی چاشنی سے مزین و آراستہ کر کے فقہ کی خشک زبان کو کافی دلچسپ بنادیا ہے۔ یہ اردو ترجمہ قاضی، مفتی اور شرعی عدالتوں کے وکلاء کے لئے کافی کارآمد ہے۔

آج بھی فقہ حنفی کے پیروکار پوری دنیا میں اسے سند کے طور پر قبول کرتے ہیں۔ فتاویٰ عالمگیری میں حوالوں کیلئے عہنی کی مستند کتب کا انتخاب کیا گیا ہے مثلاً 'ہدایہ' و 'قایہ' طحاوی، 'جامع کبیر' بحر الرائق، 'درمختار' فتاویٰ قاضی خاں، 'فتاویٰ ناتار خانہ' وغیرہ۔ کتب کے موضوعات اس دور کے سماجی، معاشی اور سیاسی حالات پر بھی روشنی ڈالتے ہیں۔ ہدایہ کے طرز پر لکھی جانے والی فتاویٰ عالمگیری عمومی مسائل کے علاوہ بین الاقوامی معاملات (سیر) خمارین، شفعہ، دکان و مکان کا کرایہ وغیرہ موضوعات پر اچھی روشنی ڈالتی ہے۔

فتاویٰ العزیزہ شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی کی فارسی فتاویٰ کا اردو ترجمہ ہے، محمد نواب علی نے یہ خدمت انجام دی ہے حیدرآباد سے ۱۸۹۵ء میں ۳۵۶ صفحات کے اندر شائع ہوئی۔ اس کتاب کا دوسرا اردو ترجمہ بھی سرمد عزیزی کے نام سے ہوا ہے محمد عبدالواجد غازی پوری نے یہ ترجمہ کیا ہے۔ اور کانپور سے ۱۹۲۶ء میں ۷۱۸ صفحات میں شائع کرائی۔ حواشی اور فٹ نوٹس نے کتاب کی افادیت کو دو چند کر دیا۔ مختلف فقہاء کے اجتہادات و آراء سے استفادہ کیا گیا ہے۔ قرآن و حدیث کے بعد جن اصمات کتب فقہ کا ذکر بطور سند و حوالہ کے اس کتاب میں مذکور ہے انہیں خاص طور سے سرح و قایہ، بحر الرائق، درالمختار، اور فتاویٰ عالمگیری ہیں۔ معروف مسائل کے علاوہ جدید موضوعات کے تحت ہندوستان کی شرعی حیثیت، ہندو مسلم کے درمیان تجارتی تعلقات، انگریزی تعلیم اور جدید سائنس کا حصول وغیرہ موضوعات کافی دلچسپ ہیں کتاب ہر اعتبار سے کافی تحقیق اور معیاری ہے۔ فتاویٰ رحیمیہ، عبدالرحیم لاہپوری کے گجراتی فتاویٰ کا اردو ترجمہ ہے جسے نور محمد پٹیل نے احمد خانپوری اور ولی احمد کے تعاون سے مکتبہ رحیمیہ، گجرات سے ۱۹۶۸ء میں چھ جلدوں میں شائع کرایا ہے۔ یہ کتاب موضوعات کے اعتبار سے کافی اہم ہے کیونکہ مفتی عبدالرحیم نے مسائل کے استنباط میں چاروں فقہاء کرام کی آراء سے استفادہ کیا ہے۔ فتویٰ کا یہ مجموعہ عقائد، عبارات، معاملات سماجی و معاشی تعلقات پر بھرپور روشنی ڈالتا ہے ساتھ ہی ساتھ بعض جدید

مسائل سے بھی بحث کی گئی ہے مثلاً عورت کا انگریزی سیکنا، نماز میں لاؤڈ اسپیکر کا استعمال، نرس کے ذریعہ نوزائیدہ کو غسل دینا، اینٹ اور سمیٹ کے ذریعہ قبر کی تعمیر، جدید آلات کے ذریعہ رویت ہلال کی خبر، خبہ جمعہ کی زبان، انگریزی زبان میں قرآن کا ترجمہ وغیرہ۔ ان موضوعات کے ذریعہ بیسویں صدی کے نصف آخر کے ہندوستانی مسلم عوام کے مزاج اور فروعی مسائل سے لگاؤ کا اندازہ ہوتا ہے۔

عمومی مسائل پر جن کتب کا اردو میں اب تک ترجمہ ہو چکا ہے ان میں وہ کتب بہت اہم ہیں جو فارسی، عربی یا انگریزی مصنفین کی تصنیف کردہ ہیں۔ اس نوعیت کی کتب میں اہم کتابیں احسن المسائل، فقہ عمر، اسلام میں حلال و حرام، جامع الاحکام فی فقہ الاسلام، روائع الاحکام اور غایۃ الاوطار ہیں۔ احسن المسائل، ابوبکر السنفی کی عربی تصنیف کنز الدقائق کا فارسی سے اردو ترجمہ ہے۔ فارس میں اس کا ترجمہ اعلیٰ اللہ نے کیا تھا جو شاہ ولی اللہ کے بھائی تھے۔ ۴۷۲ صفحات میں پہلی بار ۱۸۸۳ء میں لکھنؤ سے شائع ہوئی۔ اس کا اردو ترجمہ محمد احسن صدیقی نانوتوی نے کیا۔ کتاب حصص، وقف، قضا، شہادت، غلامی، مقفود الخیر، مشترکہ تجارت، زراعت، وراثت، صید، شہادت اور دیگر مسائل پر تفصیل سے روشنی ڈالتی ہے۔

فقہ عمر، شاہ ولی اللہ کی فارسی تصنیف ازالۃ الخفاء عن خلفاء الخلفاء کے ایک حصہ کا اردو ترجمہ ہے جسے خرم علی نے بحسن و خوبی انجام کو پہنچایا اسلامک بک فاؤنڈیشن، دہلی سے ۱۹۹۰ء میں ۳۶۷ صفحات میں یہ کتاب شائع ہو چکی ہے۔ موجودہ کتاب حضرت عمر کے اجتہادات اور فقہی بصیرت کا ایک مرقع پیش کرتی ہے، اس کتاب کے ذریعہ خلیفہ ثانی کے زمانہ کے فقہی رجحانات اور فقہ کے ارتقاء کا پتہ چلتا ہے۔

فارسی سے اردو میں ترجمہ کی گئی ایک مشہور کتاب روائع الاحکام فی فقہ الاسلام ہے۔ یہ عبدالغنی بن طالب کشمیری کی فارسی شرح کا اردو ترجمہ ہے۔ ابوالقاسم جعفر ابن الحسن کی عربی کتاب شرائع الاسلام سے فارسی شرح تیار کی گئی

تھی۔ اس کا اردو ترجمہ صلوٰۃ بن سید محمد باقر الرضوی نے کیا ہے نو کشور لکھنؤ سے ۱۸۹۷ء میں دو جلدوں میں شائع ہو چکی ہے، مجموعی صفحات ۱۴۴ ہیں۔ یہ کتاب شیعہ کتب فکر کے فقہی رجحانات کو واضح کرتی ہے۔ کتاب میں عربی ماخذ کا ذکر موجود ہے تشریحی نوٹس بھی مذکور ہیں۔ جلد اول میں شکار، جانور کا ذبیحہ، حدود و قصاص کے مسائل ہیں۔ جلد دوم میں بزنس، حصص، مشترکہ تجارت، زراعت و آبپاشی، باغبانی، کرایہ، تحائف، وصیت اور شادی بیاہ کے مسائل کی تشریح ملتی ہے۔ عربی سے اردو میں جو کتابیں منتقل کی گئی ہیں ان میں اسلام میں حلال و حرام بہت اہم ہے۔ یہ کتاب عالم اسلام کے ایک جید عالم دین یوسف القرضاوی کی عربی تصنیف کا ترجمہ ہے۔

شمس پیرزادہ نے الحلال والحرام فی الاسلام کا اردو ترجمہ کر کے ۴۳۲ صفحات میں ۱۹۷۷ء نامہ میں دارالسفیر بمبئی سے شائع کرایا۔ یہ کتاب شریعت کے احکامات کا احاطہ کرتی ہے اور حلال و حرام کے درمیان ایک حد قائم کرتی ہے۔ مصنف نے کسی ایک امام کی رائے پر اکتفا نہیں کیا ہے بلکہ چاروں ائمہ صالحین کی آراء سے استفادہ کیا ہے۔ بعض جدید قسم کے سوالات کے جوابات مانوس و قدیم عنوانات کے تحت ملتے ہیں، مثلاً صید و شکار کے طریقے، ذریعہ معاش، آرائش و زیبائش، تعمیر عمارات، فیل پلاننگ، مکروہات و مباحات کا ذکر بھی درمیان میں آگیا ہے۔ مصنف اجتماعی صلاحیت کے مالک ہیں۔ ان کے پیش نظر عرب ممالک اور مسلم ممالک ہیں احکامات کے استنباط میں سیر اور سولت کا خیال رکھتے ہیں۔ علماء ہند کو ان کے بہت سے استنباطات سے اختلاف ہو سکتا ہے۔ جامع الاحکام فی فقہ الاسلام امیر علی کی انگریزی کتاب Personal Law of the Mohammadans کا اردو ترجمہ ہے جسے سید ابوالحسن نے دو جلدوں میں ۸۶۸ صفحات میں پیش کیا ہے۔ یہ کتاب ۱۸۸۷ء میں نو کشور، لکھنؤ سے زیور طبع سے آراستہ ہو چکی ہے یہ کتاب اپنی اہمیت کی وجہ سے ہندوستانی عدالتوں میں مسلمانوں کے پرسنل لا کے مسائل کو حل کرنے کی خاطر خاص طور سے وکلاء اور جج حضرات کیلئے تصنیف کی گئی تھی، اس کتاب کی خصوصیت یہ ہے کہ تمام مسائل میں

شیعہ اور سنی نقطہ نظر کی وضاحت کر دی گئی ہے برطانوی عہد کی عدالتوں میں اس کتاب کو ایک خاص مقام حاصل تھا۔

اردو تراجم میں وہ کتب جو عبادات یا عبادت کے کسی ایک گوشہ سے تعلق رکھتی ہیں ان میں بعض کتب تفصیل تذکرہ کے لائق ہیں۔ اس ضمن میں سولہ کتب اب تک طبع ہو چکی ہیں جو عربی فارسی زبانوں سے منتقل ہو کر اردو زبان میں آئی ہیں۔ علامہ یوسف القرضاوی کی فقہ الزکوٰۃ سب سے اہم ہے جسے شمس پیرزادہ نے ۳۳۸ صفحات میں ترجمہ کر کے ۱۹۸۰ میں اوارہ دعوت القرآن سے شائع کیا۔ اس کتاب میں مصنف نے قیاس اور اجتہاد کا زیادہ استعمال کیا ہے۔ موجودہ کتاب زکوٰۃ کے سلسلہ میں بعض جدید مسائل سے بھی بحث کرتی ہے مثلاً حصص کی زکوٰۃ کرنسی، بلڈنگ، فیکٹری، شہر، اور دینیہ کی زکوٰۃ کے احکام، حکومت کے ذریعہ زائد ٹیکس کی شرعی حیثیت، دور جدید میں غیر مسلمانوں کو زکوٰۃ تقسیم کرنے کا مسئلہ۔ ان تمام مسائل کا محاکم مجتہدانہ بصیرت سے مصنف نے کیا ہے۔ اردو کا موجودہ ترجمہ آسان اور معیاری ہے۔ یوسف قرضاوی کی ایک دوسری تصنیف العبادات فی الاسلام ہے، اس کا اردو ترجمہ حبیب الرحمان اعظمی نے اسلام کا نظام عبادت کے نام سے کیا ہے۔ ۹۹ صفحات کی موجودہ کتاب مرکز دعوت القرآن، دیوبند سے ۱۹۸۳ میں شائع ہوئی۔ اسلام کا جامع تصور عبادت اور تمام عبادات کا الگ الگ تذکرہ فقہی انداز میں کیا گیا ہے۔

اگلی کتاب اوثق العریٰ تحقیق الجمعہ فی القرئ ہے جس کا اردو ترجمہ قاضی علیم الدین نے دیوبند سے شائع کرایا، یہ کتاب گاؤں اور قصبے میں جمعہ کی نماز کے مسئلہ سے بحث کرتی ہے۔ اوضح المسالک فی احکام المناسک عبد العزیز الحمد السلمان کی عربی تصنیف ہے مختار احمد ندوی نے ۱۹۸۱ میں بمبئی سے ۳۱۳ صفحات میں شائع کرایا۔ فتح المغیث بفقہ الحدیث، شوکانی کی عربی تصنیف ہے نواب صدیق حسن خان نے اس کا ترجمہ کر کے بھوپال سے ۱۸۸۱ میں ۵۰ صفحات میں شائع کرایا۔ اصلاح المساحد من البدع والعوائد، محمد جمال الدین قاسمی کی عربی

تصنیف ہے۔ مقتدی حسن ازہری نے اس کو سلیس ترجمہ کا رنگ دیکر دارالشفیہ
 مارس سے ۱۹۷۸ میں ۳۱۹ صفحات میں طبع کرایا مسجد کی عظمت و اہمیت، اسے بدعات
 و خرافات سے پاک رکھنا وغیرہ اس کے موضوعات ہیں۔

سماجی، معاشی معاملات، عائلی اور بین الاقوامی قوانین

اردو ترجمہ کے ضمن میں ان کتب کا تذکرہ ضروری ہے جن کا تعلق عبادات کے علاوہ
 بعض دوسرے اہم مسائل سے ہے۔ میں کتب اس ضمن میں تذکرہ کے قائل ہیں لیکن
 تمام کا تفصیلی تعارف ممکن نہیں ہے چنانچہ چند کتابوں کے مختصر تعارف پر اکتفا کیا جاتا
 ہے۔ اسلام اور بیمہ، تاملین الحیاء والاحوال والاملاک کا اردو ترجمہ مطبع
 اللہ افغانی نے ۱۹۷۷ میں کیا۔ مجموعی صفحات ۷۶ ہیں۔ بیمہ کے جواز میں دلائل فراہم
 کئے گئے ہیں اور مسلمانوں کو بیمہ کمپنیوں میں شرکت کا مشورہ دیا گیا ہے درمیان میں
 دارالاسلام اور دارالحرب کی بحث بھی آگئی ہے۔ ہرچند کہ کتاب میں مسلمانوں کی معاشی
 رہبری کی وجہ سے جواز کی دلیل دی گئی ہے لیکن اس کتاب پر نقد و تبصرہ کی پوری
 گنجائش موجود ہے۔ اسلام کا نظام محاصل امام ابو یوسف کی عربی تصنیف کتاب
 الخراج کا اردو ترجمہ ہے۔ مترجم اسلامی معاشیات کے ماہر پروفیسر نجات اللہ صدیقی
 ہیں۔ ۱۹۶۶ میں ۶۳۵ صفحات میں مکتبہ چراغ راہ کراچی نے طبع کیا۔ مصنف موصوف
 نے اس کتاب میں عشری و غیر عشری زمین نظام محاصل جزیہ کے احکام وغیرہ پر عالمانہ
 و مجتہدانہ بحث و تحقیق کی ہے یہ کتاب امام ابو یوسف نے ہارون رشید کے سکریٹری کے
 سوالات کے جوابات میں تصنیف کی تھی۔ اس کتاب سے ہارون رشید کو مملکت کا
 انتظام و انصرام سنبھالنے میں مدد ملی۔ کتاب آج بھی اپنے موضوع پر مفرد و بے مثل
 ہے۔ اسلامی قانون فوجداری، سلامت علی کی فارسی تصنیف کتاب
 الاجتہار کا اردو ترجمہ ہے۔ مطبع معارف، اعظم نے ۱۹۶۹ میں مولانا مسعود علی ندوی
 کی مدد سے ۲۵۳ صفحات میں طبع کرا کے اسلام کے حدود و تعزیرات کے باب میں اضافہ

کیا چوری، زنا، شراب نوشی اور قتل وغیرہ کی سزائیں الگ الگ ابواب میں بیان کی گئی ہیں کتاب الاختیار اصلاً عدالتی ضرورت کے پیش نظر انگریزی حکومت کے ابتدائی زمانہ میں تصنیف کی گئی تھی۔ انگریزی حکومت کی عدالتوں میں فقہ حنفی کے مطابق فیصلے نہیں ہوتے تھے لیکن جہاں کہیں مسلم ریاستیں قائم تھیں وہاں تعزیرات کے متعلق حکماء کو ضرورت پیش آتی تھی چنانچہ اردو زبان میں اس کا ترجمہ کر کے ایک بڑی ضرورت پوری کی گئی۔ اردو زبان میں یہ ترجمہ اپنی نوعیت کا واحد ترجمہ ہے اصل کتب میں جن ماخذ کا استعمال کیا گیا ہے ان میں قدوری، ہدایہ، شرح وقایہ، فتاویٰ قاضی حاکم، فتاویٰ حمادیہ، فصول عمادیہ، فتاویٰ سراجیہ، جامع الرموز اور الانبیاہ والنظائر اہم ہیں۔ اسلام میں حرم و سزا عبدالعزیز کی عربی تصنیف التعزیر فی الشریعۃ الاسلامیہ کا اردو ترجمہ ہے سید مصروف شیرازی نے دارالقرآن دہلی سے ۱۹۸۸ میں ۴۰۰ صفحات میں طبع کرایا۔ زبان سلیس اور معیاری ہے۔ موجودہ کتب میں جرائم کی مختلف اقسام اور ان کی سزائوں کا بیان ملتا ہے۔ انفرادی اور اجتماعی مفاسد کا صدور اور افکار سدباب، حکومتی سطح کے جرائم اور ان کا تدارک وغیرہ زیر بحث آئے ہیں۔ کتاب میں فٹ نوٹس بھی ہیں جن کے ذریعہ مسائل کی تشریح اور دیگر علماء کی آراء کا علم ہو جاتا ہے۔ کتاب اشفع، اہم تراجم میں سے ایک ہے جو مختلف عربی کتب کے اقتباسات پر مشتمل ہے۔ مجمع البرحین، فتاویٰ قاضی خان اور عیسیٰ کی شرح کنز کی منتخب عبارتیں مذکورہ مسئلہ سے متعلق نقل کر کے جمع کر دی گئی ہیں۔ جنس محمود نے یہ مجموعہ کافی محنت اور تلاش و جستجو کے بعد تیار کیا ہے۔ عربی عبارتوں کے سامنے ترجمہ مذکور ہے، اس کتاب کے ذریعہ پڑوس کی زمین، مکان اور دوسری جائیداد کی خرید و فروخت کا شرعی نقطہ نظر واضح ہوتا ہے۔ برطانوی عہد کی عدالتوں کیلئے تیار کی گئی، اپنی نوعیت کی اردو زبان میں واحد کتاب ہے، مصلح الطالع دہلی سے ۱۸۹۹ میں پانچ سو صفحات میں پہلی بار شائع ہوئی۔ تحقیق آراصبی ہند، شیخ جلال الدین تھانسی کی فارسی تصنیف کا اردو ترجمہ

ہے۔ سید سعید اشرف ندوی نے اس کا اردو ترجمہ کیا اور دائرہ معین المعارف کراچی نے ۱۹۳۳ میں ۷۲ صفحات میں شائع کیا۔ شیخ جلال الدین ایک صوفی تھے اس کتاب میں ہمارے سامنے اکبر کے زمانہ کی تحفہ میں دی ہوئی زمینوں کی ملکیت وغیرہ ملکیت اس کی فروخت وغیرہ پر بحث کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ حکمران اگر کسی مسلم یا غیر مسلم کو زمین مدد معاش کے طور پر دیتا ہے تو وہ شخص اس کا مالک ہو گا یا نہیں، مصنف کا خیال ہے کہ حکمران کو حق نہیں پہنچتا کہ عطا کردہ زمین کو دوبارہ وصول کرے، فقہاء کے اختلافات ذکر کئے گئے ہیں۔ ہندوستان کی زمینوں کے سلسلہ میں اہم بحثیں ہیں۔

اصول اور سوانحی تراجم

فقہی تالیفات کے اردو تراجم کے موضوعاتی جائزہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس ضمن میں بہت قیمتی مواد اس زبان میں منتقل ہو چکا ہے۔ تقریباً پچیس کتابوں کا اردو تراجم عربی، فارسی اور انگریزی زبانوں سے ہندوستانی علماء و فضلاء نے کیا ہے جن کتب کے ترجمے ہوئے ہیں وہ اکثر غیر ہندوستانی علماء کی کاوشوں کا ثمرہ ہیں۔ اس ضمن میں آثار امام شافعی بہت اہم ہے۔ امام شافعی کی زندگی، تعلیم و تربیت، خاندان و معاشرت، فقہی بصیرت، عالمی اثرات، اور امتیازات کو جاننے کیلئے سب سے زیادہ معتبر اور مستند دستاویزی کتاب امام ابو زہرہ کی عربی تصنیف ہے جس کا ترجمہ رئیس احمد جعفری نے ۵۷۷ صفحات میں کیا ہے۔ کتاب ۱۹۶۱ میں لاہور سے شائع ہوئی ہے مذکورہ مصنف کی دو اور سوانحی کتب ہیں جو حیات امام احمد بس حبیل اور امام ابو حنیفہ کے نام سے ترجمہ ہو کر شائع ہو چکی ہیں۔ دونوں کتب کا ترجمہ رئیس احمد جعفری نے کیا اور مکتبہ سلفیہ اور علمی پرنٹریس لاہور سے ۱۹۶۳ میں بالترتیب شائع کیا یہ کتابیں دونوں ائمہ کی زندگی، فقہی ذوق، قابلیت، امتیازات کیلئے اہم ہیں۔ اردو زبان میں مذکورہ تینوں کتابیں گر انقدر اضافہ ہیں۔

دوسری اہم کتاب فقہ اسلامی کی نظریہ سازی ہے، ڈاکٹر جمل الدین عطیہ کی عربی پیش کش کا اردو ترجمہ عتیق احمد بسوی نے کیا اور فقہ اکیڈمی، دہلی نے ۱۹۹۳ میں ۲۵۶ صفحات میں شائع کیا قطر کے مشہور عالم دین ڈاکٹر عطیہ نے اصول فقہ اسلامی کا تذکرہ مختلف انداز میں کیا ہے اور علم اصول فقہ کا تاریخی ارتقاء تاریخی طور پر پیش کیا ہے۔ اصول فقہ پر علماء کے اختلافات کا ذکر، اصول فقہ پر کتابیات کی فہرست کی موجودگی سے کتاب کی رونق دو چند ہو گئی ہے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی عقد الحید فی ادلة الاحتمار والتعلید، اجتہاد و تقلید پر امتیازی کتاب ہے اس کتاب کے اجتہاد کے روشن باب کو تاریخی طور پر ہمیشہ کھلا دکھانے کی کوشش کی ہے اور تقلید کی ضرورت و اہمیت پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ چنانچہ مذکورہ کتاب کے ذریعہ اجتہاد و تقلید کی ضرورت ساتھ ساتھ باقی رہتی ہے۔ ساجد الرحمان اس کا اردو ترجمہ کر کے قرآن محل کراچی سے ۱۹۵۹ میں شائع کرایا۔ اسی سلسلہ کی ایک اہم تصنیف شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کی عربی تصنیف الانصاف فی بیان سبب الاختلاف ہے جس کا اردو ترجمہ صدر الدین اصلاحی نے اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ کے نام سے کیا اور مرکزی مکتبہ جماعت اسلامی ہند رامپور نے پہلی دفعہ ۱۹۵۲ میں ۲۸۸ صفحات میں شائع کیا۔ مصنف نے اس کتاب میں عمد صحابہ، عمد تابعین، تبع تابعین، فقہاء اربعہ، محدثین اور بعد کے علماء، فقہاء، محدثین کی فقہی خدمات، اصول فقہ، استنباط کے مناط، اختلافات کی نوعیت کا ذکر کیا ہے۔ مجتہد کی اقسام اس کی شرطیں اور مسئلہ اجتہاد پر بھرپور روشنی ڈالی گئی ہے۔ اہل حدیث اور اہل الرائے کی افراط و تفریط اور مسئلہ تقلید پر اچھی بحث کی گئی ہے۔ چوتھی صدی ہجری کے بعد فقہی مسالک میں سختی، فتنوں کا جھوم اور اس کے اسباب پر روشنی ڈالی گئی ہے اپنے موضوع پر یہ کتاب بالکل اچھوتی ہے۔

ارالۃ الغوائسی، ابو علی الشاشی کی اصول الساسی کا اردو ترجمہ ہے۔ مشتاق احمد

مجبلی نے ۱۹۱۷ء میں دہلی سے شائع کیا۔ اصول فقہ کی ان بنیادی کتب میں اس کا شمار ہوتا ہے جو صدیوں سے مدارس اسلامیہ کے نصاب میں داخل ہے۔ محمد الحنفی کی غزل تصنیف تاریخ التشريع الاسلامی کا اردو ترجمہ تمام تاریخ فقہ اسلامی، اردو زبان میں گرانقدر اضافہ ہے۔ عبدالسلام ندوی نے یہ خدمت انجام دیکر اردو فقہ لٹریچر کو اس قیمتی کتاب سے ملا مل کر دیا یہ کتاب دارالمصنفین، اعظم گڑھ سے ۱۹۷۳ء میں ۳۸۰ صفحات میں شائع ہو چکی ہے۔ اس کتاب کے ذریعہ فقہ کی ابتداء اور ارتقاء کے مختلف زبانوں کا پتہ چلتا ہے۔ رسول اکرمؐ کے عہد میں اس فن کا آغاز ہوتا ہے اور تمام ادوار سے گذرتے ہوئے فقہاء اربعہ کی خدمات اور زمانہ تقلید تک آکر بحث ختم ہوتی ہے۔ مذکورہ کتاب فاضل مصنف کی علمی برتری کا ثبوت ہے۔

تراجم کے ذیل میں ان کتابوں کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا جو مسلمانوں کے سماجی خاندانی اور عائلی مسائل کے حل کیلئے انگریزی زبان میں تصنیف کی گئیں۔ چند کتب کا تذکرہ کیا جاتا ہے جو برطانوی عہد میں مسلمانوں کے مسائل کے حل کیلئے انگریزی مصنفین نے تیار کیں چنانچہ عبدالرحیم کے انگریزی خطبات کا ترجمہ اصول فقہ کے نام سے مسعود علی نے ۱۹۱۷ء میں ۳۸۳ صفحات میں کراچی سے شائع کرایا۔ سر ڈنٹافری ڈونگی نے Anglo Muhammadan Law تصنیف کی جس کا ترجمہ مسعود علی اور حفیظ محمد نے پاکستان سے ۱۹۷۹ء میں ۵۱۸ صفحات میں شائع کرایا اس کے ترجمہ کا نام اصول شرع اسلام ہے۔

تیسری کتاب The Principles of Muhammadan for Students سید علی رضا کی انگریزی تصنیف ہے سید امیر علی نے اس کا اردو زبان میں سلیس ترجمہ اصول شرع محمدی کے نام سے کیا اور حیدر آباد سے ۱۹۲۳ء میں ۲۲۳ صفحات میں طبع ہوئی۔ مذکورہ بالا تینوں کتابیں اسلامی قانون کی وضاحت کرتی ہیں، خصوصیت کے ساتھ ہندوستانی مسلمانوں کے شادی بیاہ، طلاق اور دیگر عائلی مسائل کا حل شریعت کے نقطہ نظر سے

پیش کرتی ہیں۔ تینوں کتب برطانوی عہد میں وکلاء اور منصفوں کے لئے مفید معلومات حاصل کرنے کا ذریعہ بنیں۔ اصول سرع محمدی میں شیعہ سنی کے مسائل الگ الگ بیان کئے گئے ہیں۔

علامہ محمد کرد علی — شام کے نامور محقق

علامہ محمد کرد علی (۱۸۷۶ء — ۱۹۵۳ء) عالم اسلام کے ایک نادر روزگار ادیب ایک معتبر مورخ ایک پختہ قلمکار اور مشرق و مغرب کے علوم پر گہری نظر رکھنے والے ایک مستند محقق تھے۔ علامہ کی زندگی تحریر و تصنیف ہی تک محدود نہ تھی آپ نے آدم گری و مردم سازی کی عظیم الشان خدمت انجام دی۔ سیکڑوں افراد نے آپ سے براہ راست کسب فیض کیا اور تصنیف و تحقیق کے ہنر سیکھے۔ میدان علم و تحقیق کے ایک نامور شہسوار ہونے کے ساتھ ساتھ صحافت کی دنیا کے مستند ادیب اور قلمکار بھی تھے آپ نے نہ صرف یہ کہ متعدد اخبارات و جرائد کی ادارت کی ذمہ داری سنبھالی اور عربی صحافت کو نئے رنگ و آہنگ اور جدید اسلوب سے روشناس کرایا بلکہ صحافیوں کی ایک کیپ تیار کی اور مختلف قومی اور بین الاقوامی مسائل میں عالم عرب اور عالم اسلام کی قیادت بڑے وقار اور متانت سے کی۔ علامہ کی زندگی جد مسلسل اور سعی پیہم سے عبارت ہے۔ عمر کے بالکل آخری لمحہ میں بھی تصنیف و تحقیق کی خدمت انجام دیتے رہے۔ آپ کی زندگی میں جلال و جمال کا بڑا حسین امتزاج نظر آتا ہے۔ مجلسی اور معاشرتی زندگی بھی بڑی پرہیز اور رنگین نظر آتی ہے مگر حاسدوں اور دشمنوں کی ایک قطار نے زندگی بھر آپ کا پیچھا نہ چھوڑا اور قدم قدم پر وہ آپ کی عزت و شہرت کی

مخالفت میں منہ کی کھاتے رہے۔ آپ کی زندگی میں مشرق کی تہذیبی اقدار اور مغرب کی علمیت اور تحقیقی لب و لہجہ دونوں کی بھرپور جھلک نظر آتی ہے۔

علامہ محمد کرد علی کے دادا محمد کرکوک سے ۷۲ میل دور جبل مارمیر کی وادی میں آباد ایک شہر سلیمانہ (شمالی عراق) سے تجارت کی غرض سے شام آئے۔ حجاز اور آستانہ کا سفر کیا اور آخر میں دمشق میں مستقل سکونت اختیار کر لی انکے والد عبدالرزاق ابتداء میں ٹیلرنگ کا کام کرتے تھے پھر تجارت میں لگ گئے آخر میں جسرین گاؤں میں ایک فارم خرید لیا انہوں نے قفقاز کی ایک خاتون سے شادی کر لی جن سے صفر ۱۳۹۳ھ ر ۱۸۷۶ء میں ایک بچہ کی ولادت ہوئی جس کا نام محمد لقب فرید رکھا گیا یہی بچہ آگے چل کر محمد کرد علی کے نام سے معروف ہوا۔

محمد فرید نے والدین کی سرپرستی میں بچپن کی نعمتوں سے فائدہ اٹھایا چھ سال کی عمر میں مدرسہ کافل سببای الامیریہ الابتدائیہ میں انہیں داخل کیا گیا۔ اسکول سے واپس آکر وہ گھر کے صحن میں پیڑ پودوں کو پانی دیتے۔ شام کو اپنے والد کے ساتھ گھوڑ سواری کرتے۔ اسی زمانہ میں وہ اپنی والدہ کے ساتھ شیخ محمد الخطاویؒ کے گھر گئے وہاں انہوں نے الماریوں میں خوبصورت کتابیں دیکھیں اور ان کے دل میں یہ خیال آیا کہ وہ بھی لکھیں پڑھیں اور مضمون نویسی اور کتابوں کی اشاعت سے دلچسپی لیں۔ ۱۸۸۶ء میں ابتدائی تعلیم کی تکمیل کے بعد مدرسہ رشیدیہ محمد تعدیل میں منتقل ہو گئے۔ کتب خوانی کا شوق اتنا زیادہ ہوا کہ بینائی کمزور ہو گئی اور صحت خراب رہنے لگی۔ ایک دن علامہ اور جبہ میں ملبوث ایک باوقار شخص اسکول میں داخل ہوئے پوچھنے پر پتہ چلا کہ یہ انسپکٹر آف اسکولز علامہ شیخ طاہر الجزائری ہیں۔^۲ محمد فرید کے دل میں خیال آیا کہ کاش میں بھی ان کی طرح ہو جاؤں۔ اپنی عمر کے تیرھویں سال میں انہوں نے ہفتہ وار بیروت اور لسان الحال کا مطالعہ شروع کیا۔ مدرسہ ثانویہ کے دوسرے سال میں وہ پیرس سے نکلنے والے فرانسیسی ہفت روزہ صلیق الریف اور آستانہ سے نکلنے والے بعض ترکی اخبارات کا بھی مطالعہ کرنے لگے۔^۳ اسی طرح عربی ترکی اور فرانسیسی

زبانیں انہوں نے سیکھ لیں اور سولہ سال کی عمر کو پہنچے تو اخبارات و جرائد میں مضمون لکھنا شروع کر دیا۔ اس دور میں جن علماء اور ادیبوں سے زیادہ متاثر ہوئے ان میں السید سلیم البخاری، الشیخ محمد المبارک اور الشیخ طاہر الجزائری معروف ہیں۔ مدرسہ ثانویہ سے فراغت کے وقت وہ تین زبانوں کا تحصیل کے علاوہ علم و ادب کی مختلف منزلیں طے کر چکے تھے اور اپنی عمر کے بچوں سے کہیں زیادہ صلاحیت پیدا کر کے بے نظیر اور ”فرید“ بن چکے تھے۔

سترہ سال کے ہوئے تو ۱۸۹۳ء میں قلم الامور الاحنبیہ میں ملازمت اختیار کر لی۔ چھ سالوں تک سرکاری کی حیثیت سے انہوں نے اپنے فرائض انجام دیئے اس وقت انہیں اپنی فرانسیسی دانی پر بڑا ناز تھا۔ اسی عمر میں ایک فرانسیسی کہانی ”قعة الیہودی لیفمان“ کو انہوں نے عربی زبان میں منتقل کیا۔ پھر وہ مختلف اخبارات و رسائل میں مضمون نگاری کرنے لگے یہاں تک کہ ۱۸۹۷ء میں جبکہ وہ بائیس سال کے تھے اخبارات کی مجلس ادارت میں ان کا نام آنے لگا۔ السنم نامی اخبار کی ادارت انہوں نے سنبھالی اس سے پہلے اس اخبار کی ادارت مصطفیٰ آفندی، واصف الشعلی اور طاہر بن احمد الطنجاوی المصریٰ کر رہے تھے لیکن اخبار کے مالک ان کی کارکردگی سے مطمئن نہ تھے چنانچہ محمد کرو علی کے کاندھوں پر اس اخبار کی ادارت آپڑی جسے انہوں نے تین سالوں تک خوش اسلوبی سے انجام دیا۔ پچیس سال کی عمر میں مجلہ المقتطف میں انہوں نے اپنا مضمون ”اصل الوهابیہ“ اشاعت کی غرض سے ارسال کیا۔ اس اخبار سے تعلق قائم کرتے ہی وہ مصر کے وسیع تر ادبی و صحافتی حلقوں میں متعارف ہونے لگے۔

بچپن ہی میں انہیں شدید خواہش تھی کہ یورپ کا سفر کریں اور وہاں کی علمی آب و ہوا سے فیض یاب ہوں۔ مغربی تہذیب کا مطالعہ وہاں کے اداروں اور اکیڈمیوں کی تحقیق، سائنسدانوں اور فلسفیوں کے نظریات، آباء کار سیاستدانوں، فتح یاب فوجی جرنلوں اور خوشحال تاجروں، کاشتکاروں اور صنعت کاروں سے استفادہ کریں اور اس تہذیب کی

حالت اور اس کے ہیکلوں کو اپنی آنکھوں سے دیکھیں^۱۔ اس مقصد کے حصول کیلئے انہوں نے پیرس کے سفر کا ارادہ کیا۔ ۱۹۹۱ء میں چھبیس سال کی عمر میں وہ پیرس گئے۔ پیرس کے سفر سے پہلے مصر کے اساتذہ اور ارباب علم وادب نے انہیں مختلف قسم کے مشورے دیئے۔ المنار کے ایڈیٹر سید محمد رشید رضا نے انہیں نقولاً شجاعہ کے اخبار الرائد المصری میں لکھنے کا مشورہ دیا۔ وہ محمد المومنی، ابراہیم المومنی (مصباح المنرف کے ایڈیٹر) شیخ محمد عبده وغیرہ سے ملاقاتیں کرتے رہے اسی طرح مشہور شاعر محمد حافظ ابراہیم^۲ سے بھی انہوں نے استفادہ کیا۔ ان مصری ادیبوں اور صحافیوں سے متعارف کرانے میں سید محمد رشید رضا اور توفیق العظم کا بڑا ہاتھ تھا۔

محمد کرد علی نے المذکرات میں متعدد مصری اور شامی شخصیات کا نام گنایا ہے جو عمد جدید کے فکری اور ادبی آسمان پر نیر تباں بن کر چمکیں جیسے قاسم امین، فتی زغلول، ابراہیم الیازجی، یعقوب صوف، فارسی نمر، حافظ ابراہیم، خلیل مطران، عبدالعزیز فتی، جرجی زیدان، علی یوسف، مصطفیٰ کامل، سلیمان البستانی، احمد تیور، احمد زکی، ولی الدین یکمن^۳ اور شبلی شمل^۴ وغیرہ مگر محمد کرد علی نے ان میں سب سے زیادہ استفادہ عالم اسلام کے بطل جلیل شیخ محمد عبده اور ان کی نجی اور عوامی مجلسوں سے کیا۔^۵

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ صاحب تذکرہ نے ممتاز ترین فکری وادبی شخصیات کے افکار و نظریات سے بھرپور استفادہ کیا تھا۔ انہوں نے درسی مصروفیات کے علاوہ اہل علم وادب کے ایک وسیع حلقہ سے کسب فیض کیا اور اس طرح ان کی علمی شخصیت علوم و معارف کے خزانوں میں پروان چڑھی۔ ان علمی وادبی مجلسوں اور ادبی محفلوں کے اثرات کا انہوں نے خود اعتراف کیا ہے مثال کے طور پر وہ تحریر فرماتے ہیں کہ ”میں نے اس سفر میں عالم اسلام اور اس کی اصلاحی تحریکات سے متعارف ہوا خاص طور سے شیخ محمد عبده اور ان کی نجی اور عوامی مجلسوں میں شریک ہو کر میں نے بہت کچھ سیکھا۔“

کرد علی مصر میں طویل عرصہ قیام نہ کر سکے وہاں دبا پھیل گئی اور وہ دمشق واپس آگئے اور مصر میں رہ کر جو کچھ آپ نے سیکھا تھا اس کی ترویج و اشاعت میں لگ گئے۔

دمشق کا ماحول ان کے لئے سازگار تھا۔ حامدوں اور رقیوں کی ایک کھپ موجود تھی جو ان کے خلاف ہر طرح کی سازشوں میں مصروف تھی۔ انہوں نے جن اصلاحی و معاشرتی افکار کی تبلیغ شروع کی انہی کی آڑ لے کر دشمنوں نے حکومت کے کان بھرنے شروع کئے۔ درباری خوش آمدیوں نے حکومت وقت کیلئے ان کے افکار کو خطرناک قرار دیا۔ اس دور میں انہیں جن نفسی اضطرابات، ذہنی پریشانیوں اور فکری الجھنوں کا سامنا رہا ہوگا اس کا کچھ اندازہ ہم ان کے دوست امیر شکب ارسلان کے اس طویل قصیدے کے ان چند اشعار سے کر سکتے ہیں جو اس موقع پر انہوں نے بڑے دردناک انداز میں کہے تھے :

فکم فی الروایا نحما فنی طرید الکتاب سرید القلم

ونحو "الملیحة" رام الحما وکم بالملیحة من منہم

وکم ذاب "جسریں" من لیلة علی مثل حمر العصافی الضرم

حکومت نے انہیں اتنا تنگ کیا کہ یہ خبر مشہور ہو گئی کہ کرو علی کو جزیرہ روؤس یا فزان جلا وطن کر دیا گیا ہے۔ بڑی مشکلات و مصائب کے بعد وہ دوبارہ مصر پہنچے جبکہ ان کی عمر تقریباً تیس سال تھی اور جریدہ الظاہر کی ادارت کی ذمہ داری سنبھالی یہ ایک روزنامہ تھا جو سید محمد بن ابوشادی کی نگرانی میں نکلتا تھا۔ کرو علی جلد ہی اس کے چیف ایڈیٹر ہو گئے انہوں نے اس کے ساتھ ہی ایک ماہنامہ المقتبس بھی جاری کیا۔ جریدہ الظاہر بند ہونے کے بعد وہ فرانسیسی زبانوں سے عربی میں کہانیوں اور قصوں کا مجلہ مسامرات الشعب^{۲۲} کیلئے ترجمہ کرنے لگے یہ مجلہ خلیل^{۲۳} صادق کی ادارت میں نکلتا تھا۔ اس کے بعد ہی شیخ علی یوسف نے المئوید کی ادارت کی انہیں دعوت دی۔ مصری عوام میں تعارف کیلئے رسالہ المقتطف کے بعد دوسرا مجلہ المئوید ہی تھا۔ المئوید کے مضامین اور مقالات نے کرو علی کو مصری عوام میں خاصا مقبول بنادیا۔ مصر سے ان کی دلچسپی اور مصری عوام سے ان کے اختلاط کا اندازہ ان کے خود اپنے اس بیان سے ہوتا ہے کہ "مصر میں میرا دل اس طرح لگ گیا جیسے میں اپنے وطن میں ہوں اور

اس کی سیاست و سیادت میں بھرپور دلچسپی لینے لگا۔^{۳۵}

کرد علی المئود میں مضامین لکھنے لگے اور اس کے ذریعے عالم عرب اور عالم اسلام میں آپ کے افکار و خیالات عام ہونے لگے۔ مجلہ المقتبس نے مغربی دنیا کے افکار و نظریات، علمی و تہذیبی ترقیات اور سائنسی طرز فکر کو عرب دنیا میں عام کیا۔ فرانسیسی زبان سے متعدد ناول اور کہانیاں اسی مجلہ میں عربی زبان میں منتقل کیں اور قدیم و نادر مخطوطات بھی تحقیق و تدوین کے بعد اس میں شائع ہوئے۔ ان تینوں جریڈوں میں لکھے گئے کرد علی کے مقالات و مضامین کے موضوعات کا اگر تجزیہ کیا جائے تو اندازہ ہوگا کہ صاحب تذکرہ تنقید کا کتنا اعلیٰ ذوق رکھتے تھے۔ اجتماعی و معاشرتی اصلاح سے انہیں کیسا والمانہ لگاؤ تھا۔ قدیم میراث پر وہ کس قدر فریفتہ تھے اور دوسری طرف مغربی ادب، معاشرت اور ناول و ڈرامہ پر انہیں کس قدر عبور حاصل تھا۔ ۱۹۰۸ء تک وہ مصر میں قیام پذیر رہے اس کے بعد دمشق کا قصد کیا وہاں ایک پریس قائم کیا اور تینتیس سال کی عمر میں دمشق کا پہلا روزنامہ المقتبس جاری کیا۔^{۳۶}

یہ روزنامہ ادب، شعر، سیاحت اور ثقافت عامہ پر مضامین شائع کرتا تھا۔ شام کے مختلف شہروں کے حالات و اخبار اور مغرب کے رسائل و مکاتیب بھی اس میں جگہ پاتے تھے۔ شام، عراق اور مصر کی نادر روزگار شخصیات رفیع اللہ، عبدالقادر الباری، معروف الرضائی، الزحلاوی اور شوقی وغیرہ کی تحریریں اور خدمات اسی کے ذریعہ عام ہو رہی تھیں۔ اس کا اسلوب ناقدانہ اور جرات و اظہار حق اس کا شعار تھا اسی لئے حکومت وقت کی نظر کرم اس پر پڑتی رہتی تھی۔ ترغیب و ترہیب کے مختلف چھکنڈوں سے کرد علی کو دبانے کی کوشش کی جاتی تھی مگر اس مرد حق کے اسلوب اور رویہ میں کوئی پلک نہ آئی۔ آخر کار حکومت نے کرد علی کو قتل کی دھمکی بھی دی بعد میں اخبار پر پابندی لگائی۔^{۳۷} مجبور ہو کر دمشق سے فرار ہوئے لبنان پہنچے اور ۱۹۰۹ء میں سمندری راستے سے فرانس کے ساحل پر قدم رکھا اس بحری سفر میں انہیں جن مشکلات و مصائب کا سامنا کرنا پڑا اور جو نفسیاتی اور ذہنی الجھنیں انہیں درپیش رہیں اس کی تفصیل انہوں

نے اپنی خود نوشت میں بیان کی ہے^{۳۳} چونتیس سال کی عمر میں انہوں نے پیرس کے تاریخی آثار و نقوش اور علمی و تہذیبی اداروں کی جو زیارت کی اور فرانسیسی سائنس و اکیڈمی کے حالات کا جس طرح نقشہ انہوں نے کھینچا ہے وہ انہیں کا حصہ ہے۔ مغرب کی علمی و سائنسی ترقی اہل مغرب کے اندر محنت اور جدوجہد کی اسپرٹ اور اجتماعیت کی روح دیکھ کر وہ پکار اٹھے ”کیا ہمارے مقدر میں ہے کہ ہم اس طرح کی اکیڈمیاں قائم کر سکیں اور اہل مغرب کی طرح انفرادی اور اجتماعی سطح پر کام کر سکیں یا فرد اور معاشرہ دونوں سطحوں پر کام نہ کرنا ہمارا شعار بنا رہے گا؟“ اس سفر میں انہوں نے لائبریریوں، عجائب گھروں، کلیساؤں اور اثری عمارات کی بھی زیارت کی اور وہاں سے استنبول کے راستے ۱۹۰۰ء میں دمشق واپس آگئے۔ دل میں حریت کی شمع فروزاں تھی اور جذبات آزادی و خود اختیاری سے معمور تھے نتیجہ یہ ہوا کہ اتحادیوں نے ان کے پیچھے اپنے جاسوس لگا دیئے کہ وہ اس فکری انقلاب کی چنگاری کو بجھائیں اور آزادی و حریت کے جذبات دل کے اندر ہی دفن ہو کر رہ جائیں۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان حالات سے وہ دل برداشتہ ہو کر صحافت سے دست کش ہو گئے اور پینتیس سال کی عمر میں کسی اور پیشہ کی طرف متوجہ ہونے کا خیال ذہن میں آیا۔ ۱۹۰۶ء میں ان کے دوست جرجی زیدان اور ۱۹۰۸ء میں ان کے ساتھی یعقوب صروف نے انہیں نصیحت کی تھی کہ وہ علم و صحافت تک اپنی سرگرمیوں کو محدود رکھیں اور مصری سیاست سے اپنا دامن بچائے رکھیں اس لئے کہ وہاں کی سیاست انہیں کبھی راس نہ آئے گی۔ بیس سال تک ایک صحافی کی حیثیت سے بھرپور زندگی گزارنے کے بعد انہیں اپنے دوستوں کی نصیحت یاد آئی اور انہیں احساس ہوا کہ اگر اس وادی خارزار سے قدم نہ نکالا تو زندگی کے بقیہ لمحات جیل کی سلاخوں کے پیچھے ہی گزر رہے گئے اسی لئے اب جبکہ وہ تقریباً چالیس سال کے ہو چکے انہوں نے بحث و تحقیق کی وادی میں قدم رکھنے کا فیصلہ کیا۔ انہوں نے اپنے ملک کی تاریخ اس کے آثار و نقوش، اس کے قدیم و جدید سنگ ہائے میل اور تہذیب و تمدن کی گہکاروں اور اداروں اور نظاموں کو مرتب کرنے کا منصوبہ بنایا۔ چنانچہ تاریخ اسلام کے

مشہور مصنف لیون کایستلی^{۴۴} سے رجوع کرنے کا خیال آیا کیونکہ مغرب میں اس مصنف سے بڑی لائبریری کسی اور کے پاس نہ تھی اس نے اسلام اور عرب کے تمام ماخذ منطوطات و مطبوعات جمع کر رکھے تھے۔

۱۹۳۳ء میں محمد کرد علی نے مغرب کا سفر کیا۔ اسٹیرن کے ذریعہ وہ روم پہنچے اور لیونی کایستلی کی لائبریری سے استفادہ کر کے اپنی معروف زمانہ کتاب خطط الشام کا مواد جمع کرنا شروع کیا وہاں سے سیرانی کے بعد سویٹزرلینڈ اور ہنگری کی طرف عازم سفر ہوئے اور وہاں کے مناظر اور مشاہدات کو عرائب الغرب نامی کتاب میں بیان کیا پھر استنبول واپس آگئے اور دمشق میں فروکش ہو گئے تاکہ سفر کی تکان سے آرام پا سکیں۔

مصنف کو آرام و سکون کہاں میسر آسکتا تھا جنگ عظیم اول چھڑ گئی اور حکومت اس میں الجھ گئی۔ اس نے شام کے علماء و ادباء کو جمع کیا اور انہیں استنبول وفد کی شکل میں بھیجا۔ اس وفد میں کرد علی بھی تھے یہ سفر ۱۹۱۳ء کے اواخر میں پیش آیا۔ وفد کی واپسی کے بعد کمانڈر جمال پاشا نے وفد کے چار اراکین کو سفر کی روداد مرتب کرنے کی ذمہ داری سونپی۔ المصنبس سے محمد کرد علی، السلاع سے محمد الباقر، ابابیل سے حسین الجبال اور الافصال سے عبد الباسط الانسی چنانچہ ایک چھوٹی سی کتاب شائع ہوئی پھر انور پاشا نے حجاز کا رخ کیا اس نے محمد کرد علی سے سفر کی روداد مرتب کرنے کی درخواست کی اور انہوں نے یہ خدمت انجام دی اس سفر میں ۲۳ دن انہوں نے مدینہ منورہ میں گزارے اس رسالہ کی تصنیف کا یہ کام ان کی مرضی کے خلاف تھا۔ شام سے جریدہ السرف نکلا تو ایک مدت تک اس کی ادارت کی ذمہ داری بھی سنبھالی یہ رسالہ ترکی اور جرمنی کا پروپیگنڈہ کرتا تھا اور اس میں ادیبوں اور مضمون نگاروں کی ایک تعداد لکھتی تھی۔

محمد کرد علی جنگ اور سیاسی پروپیگنڈہ سے متعلق مضامین نویسی سے گھبرا گئے اور اس میدان سے نکل کر تجارت کا منصوبہ بنایا۔ استنبول پہنچے مگر حکومت کے کارپردازوں نے انہیں تجارت کرنے کی مہلت نہ دی ۱۹۱۸ء میں دمشق کا اتحادیوں کے ہاتھوں سقوط

ہوا تو اس کے تین مہینے کے بعد ہی وہ پھر دمشق واپس آگئے غالباً المقتبس دوبارہ جاری کرنا چاہتے تھے مگر فنی حاکم نے انہیں اس کی اجازت نہ دی اور جبکہ وہ تینتالیس سال کے تھے انہیں دیوان المعارف کی صدارت کی ذمہ داری سونپ دی۔ اس نئے عہدے کو قبول کر کے ملک کے علمی معیار کی بلندی کیلئے انہوں نے کام کرنا شروع کیا تقریباً ریل صدی تک اسی منصب سے وابستہ رہے اور دمشق اور قاہرہ کے علمی و صحافتی حلقوں کو مستفید کرتے رہے۔ اس دوران انہوں نے المجمع العلمی العربی کی تشکیل و تاسیس کا منصوبہ بھی بنایا۔ ۱۹۱۸ء سے ۱۹۵۳ء تک اس عظیم الشان علمی ادارہ کی خدمت میں دن رات ایک کر دیا۔ انہوں نے عربی زبان و ادب کے تحفظ علمی میراث کے احیاء اور قومی ورثہ کی نشوونما کیلئے اس فکری و علمی ادارہ کا خاکہ حاکم دمشق رضا باشا الرکابی^{۴۵} کے سامنے ۸ جون ۱۹۱۹ء کو پیش کیا اور یہی دیوان المعارف المجمع العلمی العربی کی شکل میں انہی کی صدارت میں منتقل ہو گیا۔ اس وقت اس ادارہ کے آٹھ اراکین تاسیسی قرار پائے۔

محمد کرد علی کی صدارت میں المجمع نے عربی زبان و ادب کے فروغ اور علوم اسلامیہ کی اشاعت میں بھرپور کردار ادا کیا۔ اس کے فاضل اراکین نے مختلف موضوعات پر کام کرنے کیلئے علماء اور محققین کو آمادہ کیا۔ تصنیف و تالیف کے ساتھ مخطوطات کی جمع و تدوین کی عظیم الشان خدمات بھی انجام دی گئیں۔ شعراء کے دیوان علماء کی تصنیفات، ماہرین نحو و بلاغت اور فقہاء کی تحقیقات منظر عام پر آئیں اور پورے تیس سال تک یہ ادارہ وسیع پیمانے پر علم و فن کی خدمت میں لگا رہا۔

محمد کرد علی دوبارہ وزارت کیلئے منتخب کئے گئے پہلی بار ۷ ستمبر ۱۹۳۰ء کو اس بار انہوں نے تیسری مرتبہ یورپ کا سفر کیا اور بلجیم، ہالینڈ، انگلینڈ، اسپین، جرمنی اور سویٹزرلینڈ کے دورے کئے۔ دوسری بار ۱۵ فروری ۱۹۳۸ء کو وزارت کیلئے منتخب کئے گئے اور چوتھی مرتبہ یورپ کا سفر کیا۔ انگلینڈ، فرانس اور بلجیم کا دورہ کیا۔ ان تمام اسفار میں مستشرقین علماء اور محققین سے ملتے رہے لائبریریوں اور عجائب گھروں کی زیارت کرتے

رہے اور کانفرنسوں اور علمی و توسیعی خطبات کے ذریعے اپنا فیض عام کرتے رہے۔

۱۹۳۳ء میں جبکہ وہ پچاس سال کے تھے لا کالج دمشق میں عربی زبان و ادب کی تدریس کی خدمت بھی انجام دی مگر جب حامدوں اور کینہ پرووں سے سابقہ پیش آیا تو تدریس سے الگ ہو گئے۔ اپنی وزارت کے دوران انہوں نے مدرسہ الادب العلیا کی تشکیل کی اور الہیات، کالج کے افتتاح کے اسباب فراہم کئے۔ المجموع اللغوی مصر نے انہیں اپنا رکن منتخب کر لیا تھا چنانچہ وہ ہر سال بحث و مباحثہ، تصنیف و تالیف اور توسیعی لکچر کیلئے مصر تشریف لے جاتے تا آنکہ ڈاکٹروں نے صحت کی خرابی کیوجہ سے انہیں سفر سے منع کر دیا۔ عمر کی ساتویں دہائی میں پہنچے پہنچے مختلف قسم کے امراض آپ کو لاحق ہو گئے یہاں تک کہ ہر اپریل ۱۹۵۳ء کو ستر سال کی عمر میں آپ کا انتقال ہو گیا۔ آپ کے انتقال پر مشہور ادیب ڈاکٹر منیر الجملانی نے تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ ”عالم عرب میں دو قسم کی سیادتیں تھیں ایک تو شعر و شاعری کی سیادت تھی جو احمد شوقی مرحوم کے ساتھ ہی دفن ہو گئی۔ دوسری سیادت علم و تحقیق کی تھی جو آج علامہ محمد کرد علی کے ساتھ مرحوم ہو گئی۔ مرحوم کرد علی ایک رہنما ایک قائد ایک معلم اور ایک مرشد تھے۔ آپ نے مختلف علمی و تحقیقی کاموں کی بنیاد ڈالی جنہیں دوام حاصل ہو گیا۔ آپ نے سب سے پہلے شام سے عربی جریہ نکالا اور علمی اکیڈمیوں کی تشکیل میں بھی آپ ہی کو سبقت حاصل ہوئی۔“ الباب الصغیر قبرستان میں حضرت امیر معاویہ بن ابی سفیان کی قبر مبارک کے پہلو میں دمشق میں اس فاضل مصنف، مورخ اور محقق کو سپرد خاک کیا گیا۔ المجموع العلمی العربی کا یہ ادارہ اپنے بلند پایہ بانی محقق سے محروم ہو گیا جس کی علمی سرپرستی اور پرورش و پرداخت مرحوم نے مسلسل ۳۵ سال تک کی تھی علامہ محمد کرد علی کی زندگی ایک عالم ایک محقق اور یگانہ روزگار فاضل کی زندگی تھی جنہوں نے مشرق اور مغرب کا مشاہدہ کھلی آنکھوں سے کیا تھا۔ لندن، برلن، پیرس میڈرڈ، روم، بوڈاپسٹ، استنبول، قاہرہ اور مدینہ منورہ وغیرہ مشرقی و مغربی علمی و تہذیبی مراکز کا بہت قریب سے مطالعہ کیا تھا، مشرق و مغرب پر ان کا یہ عبور اور مختلف

ثقافتوں اور تہذیبوں پر ان کا یہ تبحر ان کی علمی و ادبی تصنیفات اور تحریروں سے چھلکتا ہے۔ زندگی بھر کسی ایک مقام اور منزل پر قناعت نہ کر کے رواں دواں رہے۔ صحافت کی وادیوں سے لے کر جامعات کے ماحول تک وزارت کی جہاں سے لے کر المحکمہ العلمی العربی دمشق اور المحکمہ اللغوی مصر کی علمی و تحقیقی خلوتوں تک اور مشرقی شخصیات سے لیکر مغربی افراد مستشرقین کے درمیان علامہ نے ایک بھرپور زندگی گزاری۔ آپ کی تصنیفات مختلف موضوعات اور میدانوں پر محیط ہیں تاریخ و سیرت، ادب و شاعری، تہذیب و تمدن، سفرناموں، قصوں کہانیوں اور حکایات کی مختلف اصناف میں آپ نے ہزاروں صفحات رقم کئے جو جدید عربی زبان و ادب کیلئے سرمایہ افتخار ہیں ضرورت ہے کہ علم و تحقیق کے ماہرین آپ کی زندگی و خدمات کے مختلف گوشوں پر کام کریں۔“

حواشی

محمد کرد علی: المذکران، دمشق ۱۹۳۷ء-۱۹۵۷ء میں ص ۳۴۔

- لطفاوی جوہری بن جوہری مصر کے ایک نامور فاضل اور علوم جدیدہ اور تفسیر قرآن کے ماہر تھے مصر کے ایک مشرقی گاؤں عوض اللہ حجازی میں پیدا ہوئے اذہر میں ایک مدت تک تعلیم حاصل کی پھر سرکاری اسکول میں داخل ہوئے۔ انگریزی زبان کے مطالعہ سے دلچسپی ہوئی پہلے بعض ابتدائی مدارس میں اور پھر دارالعلوم میں تعلیم سے منسلک ہوئے۔ مصری یونیورسٹی میں کئی لکچرر دیئے۔ قومی تحریک آزادی کی حمایت کی چنانچہ اس موضوع پر ایک کتاب ”بھصہ الامہ و حیاتیہا“ تحریر کی اور اسے سطورا جریدہ اللواء میں شائع کیا پھر تصنیف و تالیف کے لئے یکسو ہو گئے اور متعدد کتابیں آپ کی قلم سے وجود میں آئیں جن میں سب سے مشہور آپ کی کتاب ”الحواهر فی تفسیر القرآن الکریم“ ۲۶ جلدوں میں ہے جس میں آپ نے عام طرز تحریر سے ہٹ کر علوم جدیدہ کی روشنی میں قرآن پاک کی سائنسی تشریح کی ہے آپ کے رسائل میں جواہر العلوم، البطام والاسلام، الناج المرصوع، الرہرة، نظام العالم والامم، الارواح، ایس الانسان، اصل العالم، جمال العالم، الحکمہ والحکماء وغیرہ قابل ذکر ہیں، قاہرہ میں آپ کی وفات ہوئی، الزرکلی، الاعلام ج ۳، ۲۳۰-۲۳۱

۳- شیخ طاہر الجزازی (۱۳۱۸-۱۳۳۸ھ / ۱۸۵۲-۱۹۲۰ء) اپنے دور کے لغت و ادب کے اکابر علماء میں شمار ہوتے تھے اصلاً آپ کا تعلق الجزائر سے تھا مگر آپ کا مولد و مدفن دمشق ہے۔ مخطوطات پر تحقیق سے آپ کو خصوصی شغف تھا چنانچہ دمشق میں دارالکتب الظاہریہ کی تشکیل میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا ۱۳۲۵ھ میں قاہرہ آ گئے

پھر ۱۳۳۸ھ میں دمشق واپس آ گئے۔ المجمع العلمی العربی کے رکن تھے۔ دارالکتب
الاعلیٰ کے ڈائریکٹر منتخب ہوئے اور اس کے تین مہینوں کے بعد انتقال ہو گیا۔ بیشتر
مشرقی زبانوں جیسے عبرانی، سریانی، ترکی اور فارسی وغیرہ کے ماہر تھے تقریباً بیس
تصانیف آپ نے چھوڑی ہیں جیسے الجواهر الکلامیۃ فی العفائد
الاسلامیۃ، بدیع التلخیص، مدارحۃ الفوائد الجسام فی معرفہ
خواص الاجسام، التبیان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن چار
مہینوں میں تفسیر القرآن اور سیرت نبوی پر الامام کے علاوہ آپ کے متعدد
مخطوطات ہنوز طباعت کے منتظر ہیں۔ الترکلی، الاعلام، ج ۳، ۲۲۱-۲۲۲

۴۔ المذکرات، ص ۵۱

۵۔ شیخ سلیم البخاری (۳۶۸-۱۳۳۷ھ / ۱۸۵۱-۱۹۳۸ء) شام میں دینی و مذہبی اصلاح
و بیداری کے ہراول میں سے تھے پیدائش اور وفات دمشق میں ہوئی۔ ابتدائی تعلیم
ترکی اسکولوں میں حاصل کی پھر لغت و ادب اور دین کے مختلف علوم کی تحصیل
بعض معاصر علماء سے کی اور عثمانی فوج میں افتاء کے منصب پر فائز ہوئے۔ اپنے
مذہبی و اصلاحی افکار کے اظہار و اعلان میں بڑے بے باک تھے آپ کے کتابوں میں
حل الرموز فی عقائد الدروز اور آداب البحث والمناظرہ معروف
ہیں۔ عثمانی دور حکومت کے اواخر میں سخت مصائب اور انتہوں کا سامنا کرنا پڑا۔
گرفتار کئے گئے ان کے بیٹے جلال الدین کو ان کی آنکھوں کے سامنے ۱۹۱۶ء میں
پھانسی دی گئی۔ شیخ اور ان کے پورے خاندان کو اناطولیہ کے دور دراز علاقہ میں
جلوطن کر دیا گیا۔ عالمی جنگ کے اختتام اور عثمانیوں کے زوال کے بعد شام کی عرب
حکومت نے انہیں مجلس شوریٰ کا رکن مقرر کیا۔ آپ المجمع العلمی العربی کے اولین
ارکان میں سے ہیں۔

۶۔ طاہر ابن احمد الحناتی (۱۳۲۱-۱۳۸۷ھ / ۱۹۰۳-۱۹۶۷ء) مشہور مصری ادیب
تھے تقریباً چالیس سالوں تک میدان صحافت میں کام کیا۔ دمیاط میں ولادت ہوئی اور

وہیں تعلیم حاصل کی پھر قاہرہ آئے اور دارالعلوم میں تین سالوں تک تعلیم حاصل کی۔ مجلہ المصور اور مجلہ کل شئی میں کام کیا اور آخر میں تاحیات الہلال کے مدیر رہے۔ مصری صحافیوں میں عوام الناس سے سب سے زیادہ وسیع روابط رکھنے والے خوش اخلاق و اطوار اور ذہین تھے۔ متعدد کتابیں تصنیف کیں جن میں سے چند یہ ہیں ساعات من حیاتی، لمیر قصر الذهب، فاروق الاول، معارک السیف والقلم، علی ضفاف دجلة والفرات وغیرہ۔

۷۔ المذکرات، ص ۵۲

۸۔ محمد کرد علی، غرائب الغرب ”جزءان“ مصر ۱۹۹۰ء ص ۲

۹۔ دیکھئے راقمہ کا مضمون ”علامہ سید محمد رشید رضا اور ان کے افکار“ اسلام اور عصر جدید نئی دہلی، جلد ۲، شمارہ نمبر ۳، جولائی ۱۹۹۵ء

۱۰۔ دیکھئے راقمہ کا مضمون ”محمد المویلحی اور ان کا فن ناول نگاری“ فکر و نظر، اے، ایم، یو علی گڑھ جلد ۳۳، شمارہ نمبر ۲، ۱۹۹۶ء

۱۱۔ ابراہیم المویلحی بن عبدالحق بن ابراہیم بن احمد المویلحی

(۱۸۳۱-۱۸۹۶ء) مصر کے ایک نامور مصنف، معروف نقاد اور ادیب تھے ”مویلح الحجاز“ سے اصلاً آپ کا تعلق تھا آپ کے اسلاف میں سے احمد مصر منتقل ہو گئے تھے۔ ابراہیم کی ولادت اور وفات قاہرہ میں ہوئی۔ پہلے تجارت شروع کی پھر مجلس الاستئناف کے رکن ہوئے اور پھر اس سے مستعفی ہو گئے۔ اپنا ایک پریس قائم کیا اور صحافت میں لگ گئے۔ خدیو اسماعیل پاشا نے انہیں اٹلی بلایا اور کئی سالوں تک انکی مصاحبت اختیار کی یورپ سے ”الاتحاد“ اور ”الانباء“ دو اخبارات نکالے۔ ۱۸۹۳ء میں آستانہ کا سفر کیا اور وہاں مجلس المعارف کے رکن بنائے گئے اور دس سالوں تک وہیں مقیم رہے پھر مصر واپس آ گئے اور اپنی کتاب ”ماہنالك“ لکھی جس میں عثمانی سلطنت کی راجد حالی میں اپنے مشاہدات و تاثرات انہوں نے بیان کئے پھر ایک ہفت روزہ ”مصباح الشرق“ نکالا۔

ابراہیم الموحلی نے تین حجازی پائی تھی۔ مستقل غزالی سے تقریباً محروم تھے۔
الزرقلی، الاعلام، ج ۱، ص ۳۵۔

۱۔ حافظ ابراہیم (۳۸۷-۳۹۵ھ/۱۸۷۷-۱۸۸۲ء) کا پورا نام محمد حافظ بن ابراہیم قسبی تھا مصر کے وطن پرست شاعر تھے۔ دریائے نیل کی آبادی ذبیہ میں پیدا ہوئے ولادت کے دو سال کے بعد ان کے والد کا انتقال ہو گیا پھر جلد ہی ماں بھی چل بسیں قسبی کی حالت میں تعلیم و تربیت ہوئی۔ تعلیم سے فراغت کے بعد فنطا و قاہرہ میں وکالت کا پیشہ اختیار کیا پھر میٹری اسکول سے وابستہ ہو گئے۔ مصر کی خفیہ پولیس کے ساتھ مل کر جنگ آزادی میں شمولیت کیلئے ایک خفیہ انجمن کی بنیاد ڈالی۔ اس سازش کا پردہ چاک ہوا تو انگریزوں نے اس کے تمام ارکان پر مقدمہ چلایا بعد میں محکمہ پولیس سے بھی وابستہ ہوئے اور یہ ملازمت بھی چھوڑ دی پھر رزق کی تلاش میں اخبار الازہرام سے وابستگی اختیار کی اور شاعر النيل کے لقب سے مشہور ہوئے اور انکی نثر نگاری اور اشعار کی شہرت مصر کے باہر تک پہنچی، مصطفیٰ کمال کی تحریک آزادی کا بھرپور ساتھ دیا۔ ۱۹۴۱ء میں دارالکتب المصریہ کے شعبہ ادب کے صدر مقرر ہوئے اور وفات تک اس عہدے پر فائز رہے۔ آپ کے اشعار کا مجموعہ دیوان حافظ دو جلدوں میں شائع ہو چکا ہے۔ ادب، تاریخ اور عصری مسائل پر متعدد کتابیں طبع ہو چکی ہیں۔ فرانسیسی سے عربی میں بھی متعدد ترجمے کئے۔ الزرقلی، الاعلام، ج ۱، ص ۷۶۔

۲۔ رفیق بک العظم بن محمود بن خلیل العظم (۳۸۳-۳۹۲ھ/۱۸۷۷-۱۸۸۵ء) شام کے ایک عالم و محقق اور فکری بیداری کے علمبرداروں میں سے تھے۔ دمشق میں پیدا ہوئے۔ ابتداء میں تاریخ و ادب کی کتابوں کے مطالعہ کی طرف مائل ہوئے بچپن میں مصر کا سفر کیا پھر ۱۸۸۱ھ میں وہیں سکونت اختیار کر لی۔ متعدد علمی، سیاسی اور اصلاحی انجمنوں اور ان کی سرگرمیوں میں شریک رہے۔ قومی اخبارات و جرائد کی قیمتی بحثیں شائع کیں۔ چار حصوں میں ”مشہر مشاہیر الاسلام فی

العرب والسياسة“ تصنیف کی جو کمل نہ ہو سکی اس کے علاوہ البیان فی
 کیفیۃ انتشار الادیان“ الدروس الحکمیۃ للماشئ الاسلامیۃ“
 البیان فی اسباب التمدن والعمران“ تنبیہ الافہام الی مطالب
 الحیۃ الاجتماعیۃ فی الاسلام“ اور الجامعۃ الاسلامیۃ ولورویا“
 قابل ذکر ہیں آپ نے کچھ اشعار بھی کہے ہیں آپ کی وفات کے بعد آپ کے بھائی
 عثمان بک نے آپ کے منتخب مقالات ”مجموعۃ آثار رفیق بک العظم“
 کے نام سے شائع کئے جس میں فکری سوانح علمی مباحث اور سیاست اسلامیہ کی
 تاریخ شامل ہے آپ کا ایک بڑا کارنامہ المحمع العلمی العربی دمشق کی
 لائبریری کو اپنی ایک ہزار کتابوں کا ہدیہ کرنا ہے۔ خودداری، شرافت اور نیک طبعی
 ضرب المثل تھے قاہرہ میں آپ کی وفات ہوئی۔ الزرکلی، الاعلام ۳۰/۳

۴۴۔ دیکھئے راقمہ کا مضمون ”قاسم امیس اور انکی تحریک آزادی
 نسوان“ اسلام اور عصر جدید، نئی دہلی جلد ۲۶، شمارہ نمبر ۲، اپریل ۱۹۹۳ء

۴۵۔ فتحی زغلول (۱۲۷۹-۱۳۳۲ھ، ۱۸۶۳-۱۹۱۳ء) کا پورا نام احمد فتحی پاشا بن شیخ
 ابراہیم زغلول تھا قضا و قانون میں مصری علماء میں ایک اہم مقام رکھتے تھے۔ مصر کے
 ایک گاؤں ایمان میں پیدا ہوئے۔ والدین نے ان کا نام فتح اللہ صبری رکھا جو مدرسہ
 میں بدل کر احمد فتحی ہو گیا ابتدائی تعلیم مصری مدارس میں حاصل کیا۔ وکالت اور
 قانون کی تعلیم کی تکمیل فرانس میں کی۔ ۱۳۰۴ھ میں قاہرہ واپس آئے مختلف
 عہدوں اور مناصب پر فائز ہوتے رہے۔ مختلف کتابیں تصنیف کیں اور فرانسیسی
 سے عربی میں ترجمے بھی کئے۔ قانون پر آپکی کتابیں المحاماة اور سرح
 القانون المملنی معروف ہوئیں۔ فرانسیسی سے عربی تراجم میں اصول
 الشرائع لبستانم دو جلدوں میں ہے اس کے علاوہ سر تقدم الانکلیز
 السکسونیین، روح الاجتماع اور سر تطور الامم معروف ہیں۔
 الزرکلی، الاعلام ۱/۱۹۳-

۶۱- ابراہیم بن ناصیف بن عبد اللہ بن ناصیف بن حنبلط الیازنجی (۳۲۳-۳۲۴ھ / ۹۳۵-۹۳۶ء) عربی ادب و لغت کے ایک بڑے عالم تھے آبائی تعلق حمص سے تھا مگر اجداد لبنان ہجرت کر آئے تھے پیدائش اور تعلیم و تربیت بیروت میں ہوئی ۱۸۷۲ء میں جریدہ النجاح کی ادارت سنبھالی اور اسفار مقدسہ کے ترجمہ کی اصلاح کے لئے عیسائیوں نے انہیں اپنا نمائندہ بنایا اور تقریباً نو سال تک اسی طرح کے کاموں میں لگے رہے۔ عبرانی، سریانی اور فرانسیسی زبانوں کے ماہر تھے علم فلکیات پر انہیں عبور حاصل تھا۔ تین جلدوں میں نجعة الرائد فی المترادف والمتراد کتاب تالیف کی یورپ کا سفر کیا مصر میں قیام کیا تو ڈاکٹر بشارہ زتل کے ساتھ مجلہ البیان نکالا پھر ماہنامہ الصیاء نکالا جو آٹھ سالوں تک ضیا پاشی کرتا رہا۔ عیسیٰ میخائیل سابا نے ان کی ادبی خدمات اور سیرت پر الشیخ ابراہیم الیازنجی نامی ایک رسالہ شائع کیا۔ الترکلی، الاعلام ۱، ۷۷-۷۶

۷۰- پورا نام ڈاکٹر یعقوب بن نقولا صروف (۳۶۸-۳۷۶ھ / ۱۸۵۲-۱۹۳۷ء) ہے فلسفہ ریاضیات و فلکیات کے معروف محقق اور انگریزی سے عربی میں ترجمہ کے امام تسلیم کئے جاتے تھے بیروت کے قریب الحدث نامی گاؤں میں پیدا ہوئے وہیں امریکن یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی اور ریاضیات و فلسفہ میں امتیازی نمبروں سے کامیاب ہوئے عربی ادب سے بھی خصوصی لگاؤ رہا۔ صیدا، طرابلس اور بیروت میں تدریس کی خدمات انجام دیں۔ ۱۸۷۶ء میں فارسی نمبر اور شاہین مکاریوس کے ساتھ مل کر مجلہ المقتطف نکالا پھر ۱۸۸۵ء میں ان لوگوں نے اسے مصر منتقل کر لیا۔ ڈاکٹر یعقوب صروف نے اس مجلہ کی ۳۱ جلدیں شائع کیں ۱۸۸۹ء میں جریدہ المقطر کی اشاعت میں بھی شرکت کی۔ متعدد کتابوں کے مصنف اور مترجم ہیں، جن میں سے چند کتابیں یہ ہیں۔ سر النجاح، بسائط علم الفلک، الحرب المقدسة، الحکمة الالهية، سیر الابطال والعظماء (یہ انگریزی سے ترجمہ ہے جس

میں فارسی نمبر نے بھی اس کی مدد کی) المقتطف میں عرب اور انگریز ادیبوں اور مفکروں کے تقابلی مطالعہ پر ایک طویل بحث شائع کی جس میں معری اور ملتن، ابن خلدون، اور اسپنر وغیرہ کا تقابل کیا۔ تقریباً بیس ٹولیس بھی لکھیں الزرکلی، الاعلام، ۸، ۲۰۳

۱۸۔ پورا نام فارس پاشا بن نمبر بن فارس ابو ناعمہ (۱۳۷۱-۱۳۸۹ھ/۱۸۵۹-۱۸۶۱ء) ہے شرق عربی میں میدان صحافت کی پہلی کھپ میں سے ہیں، لبنان میں پیدا ہوئے ۱۸۶۰ء میں ان کے والد قتل کر دیئے گئے تو ماں انہیں لے کر بیروت چلی گئیں پھر القدس منتقل ہو گئیں ۱۸۶۸ء میں وطن واپس آ گئیں انگریزی اسکولوں میں ابتدائی تعلیم حاصل کی دوبارہ بیروت جا کر ۱۸۷۳ء میں شام کالج سے فراغت حاصل کی فلکیاتی رصد گاہ میں ڈاکٹر وائزک کے ساتھ کام کیا اور پھر اس کے ڈائرکٹر ہو گئے انگریزی سے عربی میں الظواہر الجویۃ کا ترجمہ کیا، محلة المقتطف کا اشاعت میں یعقوب صروف کا ساتھ دیا اپنے دوستوں کے ساتھ مل کر انہوں نے روزنامہ المقطم مصر سے شائع کیا ۱۸۹۰ء میں نیویارک یونیورسٹی نے انہیں فلسفہ کی ڈگری عطا کی مجلس الشیخ المعری اور مجمع اللغة کے رکن بنائے گئے زندگی کے آخری لمحہ تک جسمانی اور عقلی صلاحیتیں کام کرتی رہیں۔ یعقوب صروف کے ساتھ مل کر انگریزی سے ترجمے بھی کئے جن میں سیر الابطال والعظماء اور مشاہیر العلماء قابل ذکر ہیں۔ الزرکلی، الاعلام ۵، ۳۷-۳۸۔

۱۹۔ خلیل بن عبیدہ بن یوسف مطران (۳۶۸-۳۶۹ھ/۱۸۷۱-۱۸۷۲ء) لبنان کے ایک مشہور شاعر علم معانی کے ماہر اور بڑے انشا پرداز تھے فن تاریخ و ترجمہ سے بھی دلچسپی تھی۔ بعلبک میں پیدا ہوئے۔ المدرستہ البطریرکیۃ بیروت میں تعلیم حاصل کی مصر میں سکونت اختیار کی کئی سالوں تک اخبار الازہرام کی ادارت سنبھالی پھر روزنامہ المجلة المصریۃ نکالا۔ مصطفیٰ کمال پاشا کی

تحریک سناوادی کا ساتھ دیا۔ آپ کی کتابوں میں مرآۃ الایام فی ملخص
التاریخ العام قتل ذکر ہے حافظ ابراہیم کے ساتھ مل کر پانچ حصوں میں
الموجز فی علم الاقتصاد کا فرانسیسی سے عربی میں ترجمہ کیا۔ شکیبہ
کورنابی، راسین، بیگو، بول بورجیہ کی متعدد ناولوں کو عربی میں منتقل کیا۔ عربی
اور فرانسیسی ادبیات پر گہری نظر تھی اشعار کا مجموعہ چار حصوں میں شائع ہو چکا
ہے قاہرہ میں وفات ہوئی۔ الزرکلی الاعلام ص ۳۲۰۔

۲۰۔ عبدالعزیز قسبی پاشا بن شیخ حجازی عمرو (۱۳۸۷-۱۴۰۷ھ/ ۱۸۷۰-۱۸۹۱ء) مصر
کے ماہرین قانون داں میں شمار کئے جاتے ہیں وہیں کے ایک گاؤں کفرالمیلہ
میں پیدا ہوئے جامعہ ازہر میں تعلیم حاصل کی پھر قاہرہ لاکالج سے ڈگری حاصل
کی اور وکالت کا پیشہ اختیار کر لیا پھر الجمیۃ الشریعۃ کے رکن بنے ۱۹۲۵ء میں
وزیر حقانیہ مقرر ہوئے پھر محکمہ عوامی عدالت کے صدر منتخب کئے گئے اور
دوسرے انتظامی اور قانونی مناصب پر فائز ہوتے رہے ۱۹۱۸ء میں اپنے احباب
کے ساتھ مل کر الوفد المصری کی بنیاد رکھی سعد زغلول کے ساتھ پیرس کا سفر کیا
اور جب اختلاف ہوا تو مصر واپس لوٹ آئے ۱۹۲۳ء میں حزب الاحرار
الدستور میں صدر منتخب ہوئے پھر سیاست سے کنارہ کش ہو گئے۔ ۱۹۳۲ء
میں وکلاء کی انجمن کے صدر ہوئے مجمع اللغة العربیہ کی رکنیت بھی آپ کو عطا
کی گئی۔ فرانسیسی سے عربی میں کئی کتابوں کے ترجمے کئے لاطینی حروف میں عربی
زبان کی کتابت پر ایک رسالہ لکھا جس پر بڑا ہنگامہ برپا ہوا قاہرہ میں وفات
ہوئی، الزرکلی، الاعلام ص ۲۵

۲۱۔ پورا نام جرجی بن حبیب زیدان (۱۳۳۲-۱۳۷۱ھ/ ۱۸۸۶-۱۹۵۳ء) ہے مجلہ
الہلال مصر کی نشر و اشاعت کا سہرا آپ ہی کے سر جاتا ہے متعدد کتابیں
تصنیف کیں ولادت اور تعلیم و تربیت بیروت میں ہوئی پھر مصر آ گئے۔ بائیس
سالوں تک بڑی پابندی سے مجلہ الہلال نکالتے رہے قاہرہ ہی میں وفات ہوئی

آپ کی کتابوں میں تاریخ مصر، الحديث (دو حصوں میں) تاریخ التمدن الاسلامی (پانچ حصوں میں) تاریخ العرب قبل الاسلام، تاریخ الماسونۃ العام، تراجم مشاہیر الشرق (دو حصے) الفلسفۃ اللغویۃ، تاریخ اللغۃ العربیۃ، آداب اللغۃ العربیۃ (چار حصے) طبقات الامم وغیرہ قابل ذکر ہیں آپ کے بیس ناول طبع ہو چکے ہیں۔ الرزکلی، الاعلام

۱۷۲

۲۲۔ شیخ علی یوسف (۱۸۰-۱۳۳۱ھ، ۱۸۶۳-۱۹۱۳ء) مصر کے نامور صحافی تھے قیسی کا داغ لئے تعلیم و تربیت کے ابتدائی مراحل طے کئے ۱۳۹۹ھ میں مضافات سے قاہرہ شہر منتقل ہو گئے اور الاذہر میں تعلیم کی تکمیل کی نثر و نظم دونوں اصناف میں طبع آزمائی کی ایک ہفت روزہ مجلہ الاداب تین سالوں تک نکالا پھر ۱۳۳۰ھ میں روزنامہ المنوید جاری کیا جس نے مصر عالم شرق اور عالم اسلام کی سیاست میں دھوم مچادی۔ سجادہ نشینی کے منصف پر بھی فائز رہے اور بعد میں اس سے الگ تھلگ ہو گئے۔ قاہرہ میں وفات ہوئی بعض مصنفوں نے آپ کو اپنے دور کی اسلامی صحافت کا شیخ (شیخ الصحافة الاسلامیۃ) قرار دیا۔ تفصیل کیلئے دیکھئے میرا ایم، قل کا غیر مطبوعہ مقالہ ”دور جدید کے دو ممتاز ادبی مقالہ نگار امین الارفعی اور علی یوسف“ زیر نگرانی ڈاکٹر فیضان احمد، شعبہ عربی علی گڑھ مسلم یونیورسٹی ملیکٹو، ۹۱-۱۹۵۹ء

۲۳۔ مصطفیٰ کامل پاشا (۱۳۳۱-۱۳۹۱ھ، ۱۸۷۳-۱۹۰۸ء) اپنے دور میں مصر کا معروف و مقبول رہنما، مصر میں دوسری قومی تحریک کا لیڈر، ایک مصری مندرس (انجینئر) کا بیٹا تھا۔ ۳۸ اگست ۱۸۷۳ء کو قاہرہ میں پیدا ہوا۔ قانون کے خدیوہ مدرسہ میں تعلیم پائی وہاں سے سند حاصل کرنے کے بعد اعلیٰ تعلیم کی غرض سے تولوز گیا اور قانون کی سند حاصل کی ملک کے مدعوں اور اخبار نویسوں کے ذریعہ اپنے مقاصد کی زبردست تبلیغ کی۔ برلن، لندن، وینا، بوڈاپست، جنوا اور

قطیفہ کی سیاحت کی۔ سلطان عبدالحمید ثانی نے ۱۲۹۳ء میں اسے پاشا کا خطاب دیا۔ ۱۸۹۸ء میں انہوں نے نوجوانوں میں قومی خیالات کی تعلیم دینے کیلئے ایک مدرسہ قائم کیا اور ۱۸۹۹ء میں اللواء جاری کیا جو ۱۹۰۰ء کے آغاز سے نکلنا شروع ہوا اور انکی وقت تک نکلتا رہا بعد میں اس کے انگریزی اور فرانسیسی ایڈیشن بھی شائع ہونے لگے وہ اپنی تقاریر اور مضامین میں اپنے مقاصد کا اظہار بڑی آتش بانی سے کیا کرتے تھے۔ اس کے ساتھ ہی وہ فوجی اہمیت کے حامل ترکی جاز ریلوے کی تعمیر کے حامی اور جنگ روسی و جاپان (۱۹۰۴-۱۹۰۵ء) میں انکی ہمدردیاں جاپان کے ساتھ تھیں۔ قاہرہ میں وقت ہوئی۔ الزرکلی، الاعلام، ۲۳۸-۲۳۹۔

۲۴۔ سلیمان البستانی (۱۸۷۶-۱۹۴۵ء) ادب و سیاست کے شہسوار مشہور انشاپردار اور وزیر لبنان کے ایک گاؤں میں پیدا ہوئے بیروت میں تعلیم حاصل کی پھر بصرہ و بغداد منتقل ہو گئے وہاں آٹھ سال تک رہائش اختیار کی مصر و استنبول کا سفر کیا پھر بیروت واپس آ گئے عثمانی پارلیمنٹ میں بیروت کے نمائندہ منتخب ہوئے حکومت نے متعدد بار یورپ بھیجا چنانچہ انہیں متعدد ملکوں کے مشاہدے کا موقع ملا، تجارت و زراعت کی وزارت بھی آپ کو عطا کی گئی پہلی جنگ عظیم کے دوران وزارت سے استعفی دے کر سویٹزرلینڈ میں قیام کیا اور جنگ کی آگ ٹھنڈی ہو گئی تب مصر واپس آئے پھر امریکہ کا سفر کیا اور نیویارک میں وفات ہوئی۔ آپ کی سب سے مشہور تصنیف الیاذہ ہو میروس ہے جسے انہوں نے یونانی سے عربی میں منقول ترجمہ کیا۔ دوسری کتابوں میں عبرة و ذکرى، لو الدولة العثمانية، قبل الدستور و بعدہ معروف ہیں۔ دائرة المعارف البستانیة کی تین جلدوں کی اشاعت میں آپ نے حصہ لیا متعدد زبانوں کے ماہر تھے الزرکلی، الاعلام، ۲۳۸-۲۳۹۔

۲۵۔ احمد بن اسماعیل بن محمد تیور (۱۸۸۸-۱۹۳۸ء) علم و ادب

میں ماہر، المصحح العربی کے رکن اور مصری مؤرخ تھے، پیدائش اور وفات قاہرہ میں ہوئی کردی النسل تھے، تین ماہ کے ہوئے تو والد کا انتقال ہو گیا۔ بن عائشہ نے آپ کی پرورش کی اور آپ کا نام احمد توفیق رکھا گیا۔ بچپن میں توفیق کہہ کر پکارے گئے پھر صرف احمد کے نام سے معروف ہوئے اور بعد میں احمد تیمور کے نام سے مشہور ہوئے۔ ابتدائی تعلیم فراہسی مدرسہ سے حاصل کی، ادب کا علم اپنے دور کے علماء سے حاصل کیا اور ایک قیمتی کتب خانہ تیار کیا، انیس سال کے ہوئے تو رفیقہ حیات بھی ساتھ چھوڑ گئیں۔ بچوں کیوجہ سے دوسری شادی نہیں کی زیادہ تر مطالعہ میں مشغول رہنے لگے ۱۳۳۰ھ میں ان کے بیٹے محمد کا انتقال ہو گیا تو انہیں دل کا دورہ پڑنے لگا آخر میں اسی مرض میں آپ کی وفات ہوئی۔ آپ کی کتابوں میں تصحیح القاموس المحيط، معجم الفوائد، الآثار النبویۃ، تاریخ العلم العثماني وغیرہ قابل ذکر ہیں۔

۱۔ احمد زرکی پاشا (۱۲۸۳ - ۱۳۵۳ھ / ۱۸۶۷ - ۱۹۳۴ء) مصر کے محقق ادیب اور بڑے انشا پرداز تھے اسکندریہ میں ولادت ہوئی قاہرہ مدرسہ الحقوق سے فراغت حاصل کی فرانسیسی زبان پر عبور حاصل کیا انگریزی اور اطالوی زبانیں بھی سمجھتے تھے۔ لاطینی زبان سے بھی کچھ واقفیت تھی مختلف انتظامی عہدوں پر فائز رہے۔ علمائے مشرقیات سے رابطہ ہوا اور انکی کانفرنسوں میں مصر کی نمائندگی کی۔ عربی کتابوں کی اشاعت نو کی تحریک چلائی چنانچہ حکومت نے ان کی تصحیح و تحقیق کے بعد متعدد مخطوطات شائع کئے دنیا کے ہر حصے میں پھیلے ہوئے عرب رہنماؤں اور ادیبوں سے آپ نے مستحکم تعلقات استوار کئے چنانچہ آپ کو شیخ العربیہ کا لقب دیا گیا۔ ان کی لاہیری میں دس ہزار کتابیں موجود تھیں۔ جو وفات کے بعد دار الکتب المصریہ کو منتقل کی گئیں قاہرہ میں وفات ہوئی۔ تصنیفات میں السفر الی المونمر، موسوعات العلوم العربیہ، قاموس الجغرافیة القديمة اور اللنیافی بارلیس قتل ذکر ہیں فرانسیسی سے متعدد کتابوں

کا اردو میں ترجمہ بھی کیا عربی اور فرانسیسی زبانوں میں آپکے مقالات و رسائل کی تعداد کافی ہے الزرکلی، الاعلام، ۳۶-۳۷۔

۲۷۔ ولی الدین یکین (۱۸۷۳-۱۸۷۱ء) ترکی الاصل شاعر اور ادیب تھے استنبول میں ولادت ہوئی بچپن ہی میں والدین کے ساتھ قاہرہ آگئے چھ سال کی عمر میں یتیم ہو گئے چنانچہ ان کے چچا نے کفالت کی اخراجات و جرائد میں مضامین لکھے دوبار استنبول کا سفر کیا۔ ۱۹۰۳ء میں سلطان عبدالحمید نے انہیں سیواس جلاوطن کر دیا اور ۱۹۰۸ء تک انہیں وہیں رہائش اختیار کرنی پڑی پھر مصر واپس آگئے دو جلدوں میں اپنی جلاوطنی کی داستان المعلوم والمجهول کے نام سے شائع کی۔ معاشرتی مسائل پر مقالات کے مجموعے الصحائف السود اور التجارب شائع ہوئی۔ آپ کا شعری مجموعہ بھی شائع ہو چکا ہے ترکی اور فرانسیسی زبانیں اچھی جانتے تھے انگریزی اور یونانی بولنے کی قدرت بھی حاصل تھی۔ الزرکلی، الاعلام، ۸۸-۸۹۔

۲۸۔ ڈاکٹر شبلی بن ابراہیم شمل (۱۸۶۹-۱۸۵۳ء) ایک طبیب اور محقق تھے جنہوں نے اپنے افکار و نظریات میں فلاسفہ کا رنگ و آہنگ اختیار کیا۔ لبنان کے ایک گاؤں کفر شیمہ میں پیدا ہوئے اور بیروت کی امریکن یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی ایک سال یورپ میں گزارا اور مصر میں رہائش پذیر ہوئے پہلے اسکندریہ میں پھر طنطا میں اور آخر میں قاہرہ ہی میں اچانک وفات ہوئی۔ ۱۸۸۶-۱۸۹۹ء میں مجلہ الشفا نکالا۔ آپکی کتابوں میں فلسفہ الاشیاء والارتقاء، مجموعہ مقالات (اخبارات و جرائد میں شائع شدہ مقالات کا مجموعہ) المعاطس، شکوی و آمال اور رسالہ آراء الدكتور شمیل قاتل ذکر ہیں۔ مختلف قدیم طبی کتابوں پر آپ کی شروح و تعلیقات معروف ہیں۔ جیسے فصول بقراط، ارجوزہ بن سینا، فرانسیسی زبان پر آپ کو عبور حاصل تھا، الزرکلی، الاعلام، ۵۵۔

- ۲۹- محمد کرد علی: خطط الشام (سجہ اجزاء) دمشق ۱۳۳۵ھ-۱۳۳۸ھ، ۶/۳۳
- ۳۰- خطط الشام، ۶/۳۳
- ۳۱- اس قصیدے کے بقیہ اشعار کیلئے دیکھئے خطط الشام، ۶/۳۱
- ۳۲- محمد ابو شادی (۱۳۸۸-۱۳۳۳ھ، ۱۸۶۳-۱۹۲۵ء) کا پورا نام محمد بن مصطفیٰ (ابوشادی المدوح) بن محمد (ابوزید) بن محمد بن سعد الدسوقی الحنفی تھا مصر کے ایک نامور وکیل، صحافی، خطیب اور شاعر تھے مصر کے علاقہ قطور میں پیدا ہوئے ازہر میں تعلیم حاصل کی اور وکالت میں لگ گئے ۱۹۰۵ء میں ایک ادبی ہفت روزہ الامام نکالا پھر ایک سیاسی روزنامہ اخبار الظاہر جاری کیا۔ مدتوں المنوید کی ادارت بھی سنبھالی۔ وکلاء کی انجمن کے صدر منتخب ہوئے اور پارلیمنٹ کے رکن بھی، تحریک آزادی کی راہ میں قید و بند کی سزائیں برداشت کیں۔ دو کتابیں الاحکام فی الاحکام اور الشریعة القانون تصنیف کیں مگر وہ شائع نہ ہو سکیں اور وفات کے بعد ضائع ہو گئیں قاہرہ میں وفات ہوئی۔ الترکلی، الاعلام ۷/۱۰۲
- ۳۳- مجلہ مسامرات الشعب قاہرہ سے خلیل صائق مصری (متوفی ۱۳۶۸ھ، ۱۹۴۹ء) کی ادارت میں نکلتا تھا اس مجلہ کے فنکاروں میں عربی وادب کے نامور مصنفین و مترجمین شامل تھے۔ قصوں کہانیوں اور ناولوں کا انتخاب نہ صرف عربی زبان سے بلکہ دوسری زبانوں سے ترجمہ کر کے شائع کئے جاتے تھے۔ اس مجلہ کے مستقل لکھنے والوں میں احمد شوقی عبدالقادر حمزہ، السباعی، المازنی، ابوالفتح اور عباس حافظ جیسے ادیبوں اور صحافیوں کے نام ملتے ہیں۔
- ۳۴- خلیل صائق مصری (م ۱۳۶۸ھ، ۱۹۴۹ء) قاہرہ کے ایک نامور اسکالر اور محقق تھے، مجلہ مسامرات الشعب نکالا اور تقریباً پینتالیس سالوں تک اس کی سرپرستی اور نگرانی کرتے رہے بڑے اناشہر دانوں اور مترجموں کو انہوں نے اپنے گرد جمع کر لیا اور عربی زبان کے بہترین قصوں اور کہانیوں کا انتخاب شائع

کیلئے بچپن میں ثروت، عدلی اور توفیق نسیم ان کے دوستوں میں شامل تھے انہوں نے سیاست سے کنارہ کشی اختیار کر کے ادب کو اپنی زندگی کا اوڑھنا بچھونا بنایا قاہرہ میں وفات ہوئی اس مجلہ کے لکھنے والوں میں احمد شوقی عبدالقادر حمزہ، السباعی، المازنی، ابوالفتح لور عباس حافظ وغیرہ ادباء اور قلمکار شامل تھے الزرکلی، الاعلام ۳۱۸-۳۱۹

۳۵- المذکرات، ص ۵۹

۳۶- المذکرات، ص ۶۱

۳۷- عبدالقادر السبارک (۱۳۰۴-۱۳۶۳ھ/۱۸۸۷-۱۹۴۵ء) الجزائر کے رہنے والے تھے پیدائش اور وفات دمشق میں ہوئی ایک نامور ادیب مفردات اللغہ کے ماہر اور انشاپردار تھے تعلیم و تعلم میں دلچسپی لی، الجمع العلمي العربي کے ارکان میں شامل تھے آپ کی تصانیف میں شرح المقصورة الدریدیة (مخطوط) فرائد الادبیات العربیة اور ترکی زبان سے ایک ترجمہ المعلومات المندیة قتل ذکر ہیں، الزرکلی، الاعلام ۳۵۴

۳۸- معروف الرصافی (۱۲۹۳-۱۳۶۳ھ/۱۹۷۷-۱۹۷۷ء) عراق کے ایک مشہور شاعر اور الجمع العلمي العربي کے رکن رکین تھے۔ بغداد میں پیدا ہوئے اور اس کے ایک گاؤں الرصافہ میں پرورش پائی رشیدیہ میٹری اسکول میں ابتدائی تعلیم حاصل کی لیکن کوئی سرٹیفکیٹ حاصل نہ کر سکے دس سالوں تک محمود شکاری آلوسی کے سامنے علوم عربیہ میں زانوئے تلمذ تہ کیا تعلیم و علم میں دلچسپی لی اور دستور عثمانی سے قبل معاشرت اور انقلاب و بغاوت پر بہترین قصیدے تحریر کئے دستور کی تشکیل کے بعد استنبول آگئے اور وہاں مدرسہ مملکیہ میں عربی کے استاد متعین ہوئے عثمانی پارلیمنٹ کے رکن بنائے گئے اور داعیان اصلاح و لا مرکزیت کی سخت تنقید کی پہلی عالمی جنگ کے بعد دمشق آگئے اور القدس میں عربی ادب کے استاد ہو گئے پھر بغداد آئے اور لجنة الترجمة والتعريب کے نائب

صدر متعین ہوئے۔ ۱۹۳۳ء میں روزنامہ الامل نکالا جو تین مہینوں سے زیادہ نہ چل سکا حکومت کے مختلف مناصب پر فائز رہے پانچ مرتبہ پارلیمنٹ کے رکن بھی منتخب ہوئے ۱۹۳۶ء میں مصر بھی گئے دوسری عالمی جنگ کے آغاز میں بغداد میں رشید علی کیلانی نے بغاوت کی تو الرضائی نے اس انقلاب کی حمایت میں تقریر کیں اور ترانے لکھے لیکن یہ ناکام ہو گئی اور اس کے بعد یہ اپنے گھر میں پناہ گزین ہو گئے اور وہیں بغداد میں وفات ہوئی انکے بھویہ اشعار تند و تیز تنقید کا اعلیٰ نمونہ ہیں۔ دیوان الرضائی میں آپ کے اکثر اشعار موجود ہیں البتہ بھویہ کلام ابھی تک مخطوطہ کی شکل میں ہے۔ متعدد کتب عربی ادب اور بلاغت سے متعلق شائع کی ہیں۔ الزرکلی، الاعلام ۷/ ۲۶۸-۲۶۹

۳۹۔ جمیل صدق بن محمد فیضی الزہاوی (۱۸۷۳-۱۹۳۶ء) ایک مشہور شاعر اور دور جدید میں عربی ادب کے احیاء کے ہراول میں شمار ہوتے ہیں رنگ و آہنگ فلسفیانہ ہے۔ مولد ودفن بغداد ہے انکے والد عراق کے مفتی تھے، فارسی اور عربی میں شعر گوئی کی مختلف حکومتی مناصب پر فائز ہوتے رہے بغداد کی مجلس المعارف کے رکن تھے محکمہ الاستئناف کے رکن ہوئے اس کے بعد استنبول میں مدرسہ ملکیہ میں اسلامیہ فلسفہ کے استاد مقرر ہوئے پھر وہیں دارالفنون میں عربی ادب کے استاد بنائے گئے اور بغداد میں لاکالج میں بھی تعلیم و تعلم کا کام کیا۔ عثمانی پارلیمنٹ میں بھی نمائندگی کی بغداد میں لجنہ تعریب القوانين کے صدر بنائے گئے اور آخر میں عراقی پارلیمنٹ کے رکن منتخب ہوئے مقتدر عربی مجلات میں کافی مقالات شائع ہوئے فلسفہ کے موضوع پر الکائنات اور دوسرے موضوعات پر الجادبیۃ و تعلیلہا المجمل ماماری، الدفع العام والظواهر الطبیعیۃ والفلکیۃ فارسی سے عربی میں ترجمہ رباعیات الخیام قاتل ذکر ہیں آپ کے اشعار کی تعداد دس ہزار سے بھی زیادہ ہے مختلف شعری مجموعے طبع ہو چکے ہیں جیسے دیوان

الزهاوی، الکلم المنظوم، الشذرات، نزعات الشیطان وغیرہ،
الزرکلی، الاعلام ۳۷۷-۳۸۷-

۳۰۔ احمد شوقی (۱۸۵۷-۱۸۶۸/۱۸۳۲ء) دور جدید کے مشہور ترین شاعر ہیں امیر الشعراء کے لقب سے معروف ہیں پیدائش اور وفات قاہرہ میں ہوئی سرکاری اسکولوں میں تعلیم حاصل کی لاکالج کے شعبہ ترجمہ میں دو سال گزارے خدیو توفیق نے ۱۸۸۷ء میں انہیں فرانس بھیجا جہاں انہوں نے قانون کی تعلیم مکمل کی اور فرانسیسی ادب سے واقفیت بہم پہنچائی۔ ۱۸۹۱ء میں مصر واپس آئے اور حکومت کی انتظامیہ میں شامل ہو گئے ۱۸۹۶ء میں جینوا میں مستشرقین کانفرنس میں مصری حکومت کی نمائندگی کی پہلی عالمی جنگ چھڑتے ہی مصر میں انقلاب آیا تو ۱۹۱۵ء میں احمد شوقی کو اسپین میں پناہ یعنی پڑی ۱۹۱۹ء میں وہ دوبارہ مصری پارلیمنٹ کی ایوان بالا کے رکن منتخب ہوئے اور تاحیات اس منصب پر فائز رہے۔ شعر کی تمام اصناف میں طبع آزمائی کی اور بلند معیار قائم کیا تمام سیاسی و معاشرتی مسائل پر قلم اٹھایا اور عالم اسلام اور مشرق میں آپ کے اشعار بچے بچے کی زبان پر جاری ہو گئے۔ آپ کی نثر نگاری مقامات سے قریب تر ہے مگر اس میں انہیں زیادہ کامیابی نہ ہو سکی چنانچہ شعر گوئی ہی کو اپنا اوڑھنا بچھوٹا بتایا آپ کا دیوان الشوقیات چار جلدوں میں ہے مختلف کہانیاں بھی آپ نے لکھیں جیسے مجنون لیلیٰ، قمبیز، علی بک، علی بک الکبیر اور عنراء الحصند وغیرہ، الزرکلی، الاعلام ۳۶۱-۳۷۷-

۳۱۔ محمد کرد علی خطط الشام ۶/۲۲۲

۳۲۔ المذکرات، ص ۸۶

۳۳۔ محمد کرد علی: غرائب الغرب ۱/۱۶۶

۳۴۔ لیون کایتانی (Leone Caetani) (۱۸۶۹-۱۹۳۵) ایک مشہور اطالوی

مستشرق تھے جنہوں نے اسلامی تاریخ و تہذیب کے موضوع پر اپنی مشہور

کتب (Annali dell Islam) ۱۹۰۳ء میں شائع کی۔ تقریباً پندرہ سالوں کی محنت اور متعدد عرب اور مسلم ممالک کے اسفار اور تحقیقات کے بعد یہ کتاب منظر عام پر آئی۔ ۳۴ ستمبر ۱۸۶۹ء کو روم میں پیدا ہوئے۔ ایک جرمن آیا کی گود میں پرورش پائی اور اطالوی، جرمن اور انگریزی تینوں زبانیں بچپن ہی میں حاصل کر لیں۔ یہاں قیام کے دوران انہیں معروف سائنس دانوں، ادیبوں، مصنفوں اور السنہ شرقیہ کے اساتذہ و ماہرین سے ملاقات و استفادہ کا موقع ملا۔ انہوں نے مشرقی دنیا کی تاریخ و تہذیب، علوم و فنون، شخصیات و افکار کو قریب سے پڑھا اور سمجھا۔ ۱۸۹۱ء میں روم یونیورسٹی سے ادب میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کی۔ عربی اور فارسی زبانوں کی تعلیم ماہر اساتذہ سے حاصل کی۔ انہوں نے الجیریا، تونس، مصر، شام، فلسطین، ترکی، عراق، وسط ایشیا، روس وغیرہ ممالک کے دورے کئے۔ حیدرآباد، کلکتہ، مدراس، بنارس، آگرہ اور دہلی وغیرہ میں بھی وقت گزارا۔ ۱۹۰۹ء میں مصر میں اسلامی تاریخ و تہذیب کے مختلف موضوعات پر توسیعی خطبات کیلئے انہیں دعوت دی گئی۔ تفصیل کیلئے دیکھئے :

Reyagul Hasan Prince Leone Caetani - A Great Halian Orientalist

(1869-1935) Hamdard Islamica Karachi Vol V No 1 PP. 45-81.

۳۵۔ علی رضا پاشا الرکابی (۳۸۲-۳۹۶ھ/۱۹۶۶ء) کا مولد و مدفن دمشق ہے وہیں ابتدائی تعلیم حاصل کی استنبول کے میٹھری اسکول سے فارغ ہوئے اور القدس، المدینہ، بغداد اور بصرہ میں متعدد فوجی خدمات انجام دیں پہلی عالمی جنگ سے قبل عرب فکر کی علمبرداری کی اور العربیہ الفتاة اور جمعیتہ العمد جیسی خفیہ تنظیموں میں شامل ہوئے جنگ کے دوران عثمانیوں کے ساتھ رہے مگر جیسے ہی عربی فوج ۱۹۱۸ء میں دمشق میں داخل ہوئی اس میں شامل ہو گئے چنانچہ فوج نے انہیں حاکم اعلیٰ متعین کیا پھر وزیر اعظم بھی بنے اور بعد میں اس سے مستعفی ہو گئے فرانسیسی استعمار نے شام پر قبضہ کیا تو یہ اپنے گھر میں بیٹھ رہے عمان میں

مشرقی اردن کی حکومت تشکیل پائی تو ۱۹۴۲ء میں وہاں کا قصد کیا اور دوبارہ وزیر اعظم بنے۔ الزرکلی، الاعلام ۳، ۲۸۸-۲۸۹

۳۶- تفصیل کیلئے دیکھئے، 'دکتر سامی الدحان، محمد کرد علی، حیاتہ وآثارہ، مجلہ المجمع العلمی العربی دمشق، جلد ۳، الجزء الثانی، ۸ شعبان ۱۳۷۳ھ، ص ۲۸-۲۵۲۔ ڈاکٹر قمر اقبال: کرد علی کی تنقیدی بصیرت، فکر و نظر میگزین ج ۳۳، شمارہ نمبر ۴، ۱۹۹۱ء، مقالہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب لاہور، ج ۱۹، ص ۵۴-۵۵۔

۳۷- خوشی کی بات ہے کہ شعبہ عربی میگزین مسلم یونیورسٹی سے پروفیسر محمد راشد ندوی کی نگرانی میں ڈاکٹر غلیل احمد نے مساهمۃ کرد علی فی الادب العربی کے موضوع پر ۱۹۹۱ء میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی ہے ابھی اس موضوع پر تحقیقات کی مزید گنجائش باقی ہے۔

سید شاہد علی

شاہ ولی اللہ — ایک شخصیت ایک تحریک

حضرت شاہ ولی اللہ (۱۷۰۲ء — ۱۷۶۳ء) دہلوی کا تعلق ایک ایسے دور سے ہے جب ہندوستان میں اسلامی معاشرہ ہر لحاظ سے تنزل کا شکار تھا۔ ۱۸ ویں صدی کے اس تاریخی دور میں ایک ایسا شخص تاریخ کے پردے پر نظر آتا ہے جس کی زندگی سنری حرفوں میں لکھی جانے کی مستحق اور سراسر ایک معجزہ ہے۔

آپ نے اپنی خدا داد صلاحیتوں کی مدد سے حالات کا عمیق مطالعہ کیا اور اپنی تمام صلاحیتوں کو بروئے کار لا کر ایک ایسا منصوبہ بنا کر پیش کیا جو نہ ہی 'اخلاقی' معاشرتی' اقتصادی سیاسی اور روحانی ترقی کا ضامن تھا اور اصلاح کا وہ نازک کام شروع کیا جس کا مقصد مسلم سماج کے تمام شعبہ ہائے زندگی کی برائیوں کا خاتمہ کرنا تھا تاکہ مسلمانوں میں دور اول کے مسلمانوں کا سا شعور پیدا ہو اور ایسی با مقصد زندگی گزاری جاسکے جس کے لئے خالق دوجہاں نے اسے زمین پر اپنا خلیفہ بنایا ہے۔

آپ نے اسلام کو بحیثیت فلسفہ و فکر کے پیش کیا لہذا اسلام کے پورے فکری، شرعی، اخلاقی اور تمدنی نظام کو مرتب کیا نیز اسلامی نظام حیات کا مکمل تصور پیش کیا۔ یہی وجہ ہے کہ آپ کا شمار ابن تیمیہ اور غزالی جیسے عالموں کی صف میں کیا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں میں دور زوال کے بعد جو بیداری پیدا ہوئی اس کے بانی

و فضل کا ایک چمکون دریا بہ رہا ہے شیخ محمد اکرام فرماتے ہیں :-
 ”جن کی صلاحیتیں تمام تر تعمیری ہوں ان کے پاس آنسو بہانے کیلئے
 وقت کہاں نتیجہ یہ ہے کہ اپنی خاموش محنت سے قوم کے گرد روحانی
 دیوار تعمیر کر گئے جن پر زمانے کے تھپیڑوں کا کوئی اثر نہ ہوا“

ایک ایسے ماحول میں جبکہ ہندوستان اور تمام عجیبی ممالک میں قرآن کو ایک خاص
 طبقہ تک محدود کر دیا گیا تھا جس کا سمجھنا ایک درجن سے زیادہ علوم پر منحصر تھا۔ شاہ
 صاحب نے سب سے پہلے اسی سرچشمہ ہدایت پر توجہ دی اور بتایا کہ قرآن کی حقانیت کو
 اس کی بلاغت اور حکمت کے ذریعے سمجھا جاسکتا ہے۔ اہل ہند کیلئے بلاغت کے ذریعہ
 قرآن سمجھنا ناممکن ہوتا جا رہا تھا جبکہ قرآنی حکمت کو دوسری زبان میں بھی آسانی سے
 سمجھا جاسکتا ہے نیز یہ کہ عملی زندگی سے متعلق قرآنی تصورات میں معجزہ کی حیثیت
 رکھتے ہیں۔ اس مقصد کے پیش نظر قرآن کا فارسی جو کہ ہند کی دفتری اور تعلیمی زبان
 تھی میں ”فتح الرحمن“ کے نام سے ۳۸-۷۳ء میں پہلا ترجمہ کیا اگرچہ اس سے پہلے
 ہند میں شیر شاہ سوری کے استاد شہاب الدین ہندی دولت آبادی (متوفی ۸۴۹ھ) نے بھی
 فارسی ترجمہ کیا تھا مگر ان کا مقصد قرآنی بلاغت کا اعجاز تھا جبکہ شاہ صاحب کا نصب
 العین قرآنی حکمت کا اعجاز ثابت کرنا تھا۔

آپ کا صرف یہی ایک کارنامہ جس سے ہند میں قرآن فہمی اور قرآن کی تعلیم
 عام ہوئی آپ کا نام کو زندہ جاوید رہا کیونکہ یہ نہ صرف ایک ترجمہ تھا
 بلکہ منزل کی طرف وہ پہلا قدم تھا جس کے بعد قافلہ ساتھ ہوتا چلا گیا۔ ہند میں یہ تجدید
 پسندی کی طرف پہلا رجحان تھا اس لئے آپ کی سخت مخالفت بھی ہوئی اور ایک مرتبہ
 مسجد فتحپوری سے نکلے ہوئے آپ پر قاتلانہ حملہ بھی کیا گیا۔ آپ کے اس اہم کام کے
 اثرات بہت دور رس ثابت ہوئے اور بعد کے نازک دور میں بھی جبکہ یورپین مشنریز
 کے چاروں طرف سے حملے ہو رہے تھے اور سدھی سنگٹن وغیرہ تحریکیں پیدا ہو گئی
 تھیں۔ اس چیز سے مسلمان لگاتار فیض حاصل کرتے رہے۔

شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے بعد علم حدیث سے لاپرواہی برتی جانے لگی۔ قانونی ضرورتوں اور شامی سرپرستی کے سبب فقہ صرف و نحو، فلسفہ و منطق کا زور تھا مگر شاہ صاحب نے اس عام رجحان کے برخلاف عوام کی اخلاقی حالت سدھارنے کیلئے حدیث پر زور دیا اور دینی جدوجہد سے شمالی ہند میں علم حدیث کو ترقی دی۔ تعلیمی نصاب کے پرانے ڈھانچے میں تبدیلی کی اور صحاح ستہ کو نصاب کا ایک ضروری حصہ بنایا۔ اور محدث دہلوی کے برعکس موطا امام مالک پر خصوصی توجہ دی اور عربی و فارسی میں اس کی شرحیں (المصنفی و المصنوی کے نام سے) لکھیں اور اسے حدیث کی اصل کتاب قرار دیا۔ ساتھ ہی ساتھ درس حدیث کی بھی اصلاح فرمائی اور ایسے علماء تیار کئے جن سے ملک میں حدیث کا سلسلہ پھیلا آپ کے بعد آپ کی اولاد و تلامذہ نے اس کام کو بہت وسعت دی۔

تمام عالم اسلامی اور خصوصاً ہندوستان میں مختلف مکاتب فکر حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی کے مسائل میں جو اختلافات ہیں نے کشیدگی پیدا کر دی تھی آپ نے اس مسئلہ کا یہ حل پیش کیا کہ مختلف مذاہب کو ایک دوسرے پر منطبق کرنے کی کوشش کی اور اختلافی مسائل میں الجھنے کے بجائے متفق علیہ مسائل کی طرف لوگوں کی توجہ دلائی۔ آپ کو اپنے والد و چچا جو کہ حنفی تھے اور استاد ابوطاہر مدنی جو شافعی تھے کے اثر سے مختلف طریقوں کے اختلاف کی خوبیاں سمجھ میں آئیں۔ آپ عملاً حنفی مگر اصلاً شافعی تھے آپ کی دلی خواہش تھی کہ مذاہب اربعہ کو، کم از کم حنفی و شافعی مسالک کو تو ایک کر دیا جائے کیونکہ دنیا میں انہیں دو کے ماننے والے سب سے زیادہ ہیں جس کا مقصد عالم اسلام کا اتحاد تھا۔ تقسیمات میں آپ اس کا یہ طریقہ تجویز کرتے ہیں :-

”دونوں کو ایک مذاہب کی طرح کر دیا جائے۔ دونوں کے مسائل کو حدیث نبوی کے مجموعوں سے مقابلہ کر کے دیکھا جائے۔ جو کچھ ان کے موافق ہو اس کو رکھا جائے اور جس کی کچھ اصل نہ ہو، اس کو ساقط کر دیا جائے پھر جو چیزیں تنقید کے بعد ثابت نکلیں، اگر وہ دونوں

میں متفق علیہ ہوں تو مسئلہ میں دونوں قول تسلیم کئے جائیں۔“

تصوف کی ضرورت اخلاص فی العمل کیلئے ہمیشہ سے رہی ہے۔ گرچہ ایک گروہ شروع ہی سے اس کو نظر انداز کرتا رہا ہے مگر شاہ ولی اللہ صاحب نہ صرف تفسیر حدیث وفقہ کے بلکہ تصوف و سلوک کے بھی امام تھے۔ آپ کو اپنے والد و چچا اور استاد شیخ ابو طاہر معنی کے ذریعے سے تمام خانوادہ طریقت سے نسبت ظاہری و باطنی حاصل تھی جس کا اقرار آپ نے خود کیا ہے۔ درحقیقت آپ ایک جامع الطریقت بزرگ تھے جو کسی ایک خاص طریقے کے مقلد نہ تھے بلکہ اسے ہی اختیار کرتے جو قرآن و سنت کے قریب اور انسان کی روحانی و دنیاوی فلاح کیلئے ضروری ہوتا یہی وجہ ہے کہ سلسلہ باقویہ نقشبندیہ سے اصل تعلق ہونے کے باوجود بیعت کے وقت چاروں خانوادوں کے بزرگوں کا نام لیتے تاکہ سب سے یکساں فیض حاصل ہو سکے آپ کے بعد اس طریقے کا رواج عام ہوا۔

شاہ صاحب ایک تو گھریلو ماحول دوسرے اپنے ذاتی تجربے سے اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ دین و شریعت، احسان و اخلاص فی العمل کے بغیر ایک بے روح جسم کی مانند ہے اور اس کو چھوڑ دینا دین کو سیاسی تحریک بنالینے کے مترادف ہو گا۔

آپ کے دور میں شریعت و طریقت میں فرق کیا جانے لگا تھا اور علماء و صوفیاء ایک دوسرے کے حریف بن گئے تھے ان حالات میں آپ کا یہ غیر معمولی کارنامہ ہے کہ آپ نے شریعت و طریقت میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کامیاب کوشش کی اور بتایا کہ اللہ پر ایمان بغیر آخرت پر ایمان کے مکمل نہیں ہو سکتا اور آخرت پر ایمان صوفیاء کی صحبت ہی میں کامل و مکمل ہو سکتا ہے آپ صحبت صوفیاء کی اہمیت اور صحیح صوفیاء کی پہچان ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں :-

”وہ ہم میں سے نہیں جس نے ایسے علماء کی صحبت ترک کر دی جو صوفیاء ہیں اور انہیں کتاب و سنت میں درک ہے۔ وہ ہم میں سے نہیں جو ایسے اصحاب علم سے کنارہ کش ہو گیا ہو جو تصوف میں بہرہ

رکھتے ہوں۔۔۔۔۔ جلیل صوفیاء اور جاہل علماء جو تصوف کا انکار کرتے

ہیں تو یہ دونوں کے دونوں چور اور رہزن ہیں۔^۸“

حضرت شاہ ولی اللہ کی ان کوششوں کا ہی نتیجہ ہے کہ آج دیوبند اسکول جو کہ تقریباً سو اسو سال سے ولی اللہی مسلک کی نمائندگی کرتا رہا ہے وہاں نہ صرف ظاہری علوم بلکہ تلامذہ کی روحانی تربیت کا بھی خاص دھیان رکھا جاتا ہے اور اساتذہ ذہنی تزکیہ نفس کی اہمیت خوب سمجھتے ہیں مثلاً مولانا اشرف علی تھانوی نے اپنی تفسیر بیان القرآن میں تقریباً ۱۵۰ تصوف کے مسائل کو قرآنی آیات سے ثابت کیا ہے۔

اٹھارہویں صدی کے اس مسلم سماج میں سوائے کچھ لوگوں کے عوام یہ سوچ بھی نہیں سکتے تھے کہ کسی صوفی سلسلے میں مسلک ہوئے بغیر اسلام کی روحانی برکتیں حاصل کی جاسکتی ہیں شاید اس کی وجہ یہ تھی کہ ہند میں اسلام زیادہ تر صوفیہ کے ذریعے پھیلا دوسرے یہاں کے مقامی اثرات بھی تصوف کے فروغ میں شامل ہے۔ لہذا تصوف کا دور دورہ تھا اور اس کی وسعت کے سبب غیر اسلامی اجزاء بھی اس میں شامل ہو گئے تھے اور دنیائے تصوف ایک اندرونی کشمکش کا شکار تھی۔ شاہ صاحب نے تصوف کے نظریات کو خالص اسلامی رنگ میں ڈھال کر پیش کیا اور صوفیاء کے آپسی اختلافات کا خاتمہ کر دیا۔ اپنے رسالے ”فیصلہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ السنہود“ میں تصوف کے ان دو اہم فلسفوں کو یہ کہہ کر کہ نام مختلف ہیں لیکن دونوں کا مکمل ایک ہی ہے ایک دوسرے سے ہم آہنگ کر دیا ہے اور پانچ سو سالہ اختلافات کو ان الفاظ میں ختم کر دیا :-

”وحدۃ الوجود کا تعلق سیر فی اللہ سے جہاں اشیاء کائنات اپنا تشخص

وتعین کھودیتی ہیں اور سوائے ذات حق کے کچھ اور نظریہ نہیں آتا“

اس کے برعکس وحدۃ الشہود کا تعلق سیر الی اللہ سے ہے جہاں

امکانات اپنے تشخص وتعین کے ساتھ نظر آتے ہیں۔^۹“

ہندوستان میں غالباً آپ وہ پہلے عالم ہیں جس نے دین کے تمام احکامات کی تشریح پہلی مرتبہ عقلی و استدلالی رنگ میں کی ہے۔ آپ کے اصلاحی منصوبے کا مرکزی تصور

بھی یہی تھا کہ مذہب کی تعبیر عقلی پیرائے میں کی جائے۔ اسی لئے مذہب کے فہم و تفہیم میں عقلی استدلال سے کام لینے کی بہترین مثال آپ کی کتاب حجة الله البالغة میں ملتی ہے کیونکہ آپ کی نظر میں سب سے اہم اسرار دین کا علم ہے۔ اسی لئے اس کتاب میں آپ نے اسلامی تعلیمات کا قلیغہ بڑے حکیمانہ انداز میں پیش کیا ہے اور ثابت کر دیا ہے کہ تمام دینی احکام کسی نہ کسی دنیوی یا روحانی مصلحت پر مبنی نہیں اور نقل صحیح کبھی عقل سلیم کے خلاف نہیں ہو سکتی۔

اس طرح آپ نے ایک ایسے علم الکلام کی بنیاد ڈالی جس میں اسلامی تعلیمات کو زندگی کے فطری واقعات سے ہم آہنگ کرنے کی کامیاب کوشش کی گئی ہے کیونکہ زمانے کی تبدیلی کو آپ نے محسوس کر لیا تھا اس لئے کتاب کے ویاچہ میں تحریر کرتے ہیں :-

”مصطفوی شریعت کے لئے وقت آگیا ہے کہ برہان اور دلیل کے

پیراہوں میں ملبسوس کر کے اسے میدان میں لایا جائے۔“

درحقیقت مسلمانوں میں سب سے پہلے علم الکلام اس مقصد کیلئے وجود میں آیا کہ اسلامی نظریات کو یونانی فلسفے سے ہم آہنگ کر دیا جائے اور اسی جذبے کی شدت کے پیش نظر کچھ ناروا باتیں بھی ظہور میں آئیں۔ جبکہ شاہ صاحب کا قتل قدر کارنامہ یہ ہے کہ آپ نے اس طریقے سے ہٹ کر یونانی فلسفے کے بجائے ایمانی فلسفے (دانش ایمانی) کو رواج دیا۔ آپ پر تبصرو کرتے ہوئے علامہ شبلی لکھتے ہیں :-

”حجة الله المآلة جس میں انہوں (شاہ صاحب) نے شریعت کے

حقائق و اسرار بیان کئے ہیں درحقیقت علم الکلام کی روح و روان ہے۔

علم الکلام درحقیقت اس کا نام ہے کہ مذہب اسلام کی نسبت ثابت کیا

جائے کہ وہ منزل من اللہ ہے۔ مذہب دو چیزوں سے مرکب ہے۔

عقائد و احکام۔ شاہ صاحب کے زمانے تک جس قدر تصنیفات لکھی

جاچکی تھیں صرف پہلے حصے کے متعلق تھیں۔ دوسرے حصے کو کسی

نے مس نہیں کیا تھا۔ شاہ صاحب پہلے شخص ہیں جنہوں نے اس موضوع پر کتاب لکھی۔“

شاہ ولی اللہ صاحب نے جس طرح علمی و فکری اصلاحات کی طرف توجہ دلائی اسی طرح معاشرے کی اصلاح پر بھی خصوصی توجہ دی۔ آپ نے سماج کے سبھی طبقوں کا گہرا جائزہ لیا اور ان سب کو ان کی غلط روی کے خوفناک نتائج سے آگاہ کیا اور عقیدہ و عمل کی خرابیاں دور کرنے کی طرف انہیں راغب کیا۔ مثلاً اپنے مختصر وصیت نامہ ”تقسیمات الہیہ“ میں سماج کی ایسی برائیوں کا ذکر کیا ہے جو دوسری قوموں کے اثرات سے مسلمانوں میں پھیل گئی تھیں جیسے نکاح بیوگان کو برا سمجھنا، سنت کے خلاف بڑے بڑے مہرباند ہٹنا اور خوشی و غمی کے موقع پر فضول خرچی وغیرہ آپ کے بعد آپ کے جانشینوں نے آپ کے خیالات کی مزید اشاعت کی اور عملی طور پر ان برائیوں کا خاتمہ کیا یعنی معاشرتی اصلاح کا جو بیج آپ نے بویا تھا اس کا درخت سید احمد بریلوی اور شاہ اسماعیل شہید کے ہاتھوں پھلا پھولا۔

شاہ ولی اللہ صاحب کے اصلاحی پروگرام کو بنیادی طور پر دو حصوں میں بانٹا گیا ہے قرآنی حکمت عملی کو عام کرنا اور اقتصادی توازن۔

آپ کی نگاہ میں ملت میں تمام اخلاقی و عملی خرابیوں کا باعث اقتصادی عدم توازن ہی ہے جو سیاسی انتشار کا بھی باعث بنتا ہے۔ شاہ صاحب کتاب و سنت کی روشنی میں اقتصادیات پر مفصل بحث کر کے اسلام کے فطری فلسفہ اقتصاد کو دنیا کے سامنے پیش کیا۔ اور ثابت کر دیا کہ قرآن میں جو خصوصاً اقتصادی مساوات کی تعلیم دی گئی ہے وہ کسی ملک کو خوشحال بنانے کیلئے کافی ہے۔ معاشیات سے متعلق آپ کے نظریات ہمیں حجة الله البالغة الخیر الکثیر اور از لہ الخفاء وغیرہ میں نظر آتے ہیں جن میں Socialism اور Capitalism کی صحیح تصویر ہمیں ملتی ہے۔

سب سے پہلے آپ امیر و غریب کے درمیان جس طبقاتی کشش کا آغاز ہو چکا تھا اس کی طرف توجہ دلاتے ہوئے فرماتے ہیں۔

”کسی سوجائی میں عدل و انصاف پیدا نہیں ہو سکتا جب تک کہ رزق کمانے والی جماعتوں پر ان کی طاقت سے زیادہ بوجھ ڈالنے سے احتراز کھلی نہ برتا جائے۔“

مزدوروں سے متعلق آپ کے نظریات کا حاصل یہ ہے کہ بلا لحاظ مذہب و نسل دولت اسی کو ملنی چاہئے جو محنت کرے۔ دولت کے اصل مستحق مزدور، کاشتکار اور ملک کے لئے دماغی کام کرنے والے ہیں ان کی خوشحالی سے ہی ملک خوشحال ہوگا۔ سماج کو منت کی صحیح قیمت ادا کرنی چاہئے کیونکہ بنا اس کے مزدوری کی رضامندی قابل اعتبار نہیں۔ محنت کے اوقات محدود ہوں تاکہ مزدوروں کو اتنا وقت مل سکے کہ وہ اپنی اخلاقی روحانی اصلاح کر سکیں اور مستقبل کے متعلق سوچ سکیں اسی لئے آپ کہتے ہیں :-

”انسانوں کے اجتماعی اخلاق اس وقت برباد ہو جاتے ہیں جب کسی جبر سے ان کو اقتصادی تنگی پر مجبور کر دیا جائے۔ اس وقت وہ گدھوں اور بیلوں کی طرح صرف روٹی کمانے کیلئے کام کریں گے۔“

یعنی اسلام ایک صحت مند معاشرے کیلئے ضروری سمجھتا ہے کہ ہر شخص اپنی محنت سے اپنی ضروریات زندگی کو پورا کرے اور دوسروں پر بوجھ نہ بنے اور ساتھ ہی ساتھ اس پر بھی زور دیتا ہے کہ مزدور کو اس کی محنت کا جلد اور پورا حق دیا جائے۔

اس کے علاوہ سماج کے سبھی لوگوں کا پیدائشی حق ہے کہ انہیں روٹی، کپڑا، مکان، ایسی استطاعت کہ نکاح کر سکیں اور بچوں کی تعلیم و تربیت کر سکیں ملنی چاہئے نیز مکمل انصاف، جانی و مالی اور عزت کی حفاظت، حق ملکیت میں آزادی، حقوق شہریت میں یکسانیت اور اپنی زبان و تہذیب کو زندہ رکھنا ہر ایک کا بنیادی حق ہے۔ شاہ صاحب کا کامل یقین ہے کہ تمام انسانوں کو ان کی بنیادی ضروریات زندگی مہیا کرانے کیلئے اسلام کا نظام زکوٰۃ، صدقات و خیرات نافذ کرنا بہت ضروری ہے۔

آپ نے تجارت کو بہت اہمیت دی ہے اور تاجر کیلئے بلیک مارکیٹنگ اور غلط کمپینیشن اور حکومت کیلئے بھاری ٹیکس لگا کر تجارت میں رکاوٹ ڈالنا ناجائز قرار دیا ہے۔

ایسا نظام جس میں دولت کچھ لوگوں کے پاس سمٹ کر رہ جاتی ہے اس کو ختم کر کے لوگوں کو ایسے نظام کے قیام کی طرف ابھارتے ہیں جس میں دولت کی مساویانہ تقسیم ہو اور State کے سربراہ کی وہی حیثیت ہو جو کسی وقف کے متولی کی کہ حسب ضرورت اتنا وظیفہ لے کہ عام انسان کی طرح زندگی گذر سکے۔ کیونکہ اِمراء میں جب عیش پرستی پیدا ہو جاتی ہے تو ہنرمند و فنکار تخلیقی عمل سے کٹ کر امراء کی عیاشی کا سامان تیار کرنے میں لگ جاتے ہیں۔

آپ کے وفد میں چونکہ جاگیر داری، مخصوص منصوبوں اور وظیفوں کی اجارہ داری نے اقتصادی توازن درہم برہم کر دیا تھا۔ آپ نے اس پر کڑی تنقید کی ہے اور ان لوگوں کی نشاندہی کی جو بنا محنت دولت حاصل کرنے کے عادی ہیں وہ سراسر ملک پر بوجھ ہیں جن کے سبب کاشتکاروں، دستکاروں اور سوداگروں پر بھاری بھاری ٹیکس عائد کئے جاتے ہیں اور انکی وصولی میں سختی برتی جاتی ہے جس سے وفادار رعایا بھی بغاوت کر دیتی ہے جسے دبائے کیلئے زبردست فوجی طاقت صرف کرنی پڑتی ہے لہذا ملک کی خوشحالی کا راز آپ اس میں بتاتے ہیں کہ ٹیکس کم سے کم ہوں اور دفاع Defence پر بقدر ضرورت خرچ کیا جائے۔

شاہ صاحب اس بات کا لوگوں کو یقین دلاتے ہیں کہ اقتصادی حالت کا اثر روحانی ترقی پر بھی بہت گہرا پڑتا ہے۔ آپ تاریخ عالم کا گہرا مطالعہ کر کے اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ہمیشہ اقتصادی عدم توازن ہی مذہب کی عمارت کو ڈھارتا ہے لہذا مذہبی، اخلاقی اور روحانی کامیابی کیلئے اقتصادی اصلاح ہی سب سے پہلی سیڑھی ہے۔ یہاں تک آپ انبیاء کی تعلیم کا ایک اہم جز اقتصادی اصلاح کو قرار دیتے ہیں۔ ایران و روم کی تاریخ سے اپنے دور کے ہند کے حالات کا موازنہ کر کے دکھاتے ہیں کہ اقتصادی بدحالی کے سبب ملک میں ایک شخص بھی ایسا نہیں ملتا تھا جس کو عاقبت کی فکر ہو اس لئے اللہ نے رسول کریم ﷺ کو مبعوث فرمایا تاکہ وہ روحانی اصلاحات کے ساتھ ساتھ اقتصادی تباہ حالی بھی دور کریں۔

شاہ صاحب اپنی Ideal حکومت اور ظالم حکومت کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچتے

ہیں :

”ایک ایسی قوم فرض کیو جس میں ملوکیت نہ ہو۔ شاہانہ شان و شوکت اور عیش پرستی کے لوازمات سے محفوظ ہو۔ ہر شخص اقتصادی طور پر آزاد ہو اور ٹیکسوں کے بوجھ سے اس کی کرد و چہری نہ ہوئی ہو۔ ایسی قوم کو یہ فراغت میسر ہوگی کہ وہ دین و ملت کے کام انجام دے سکے اخلاقی اور روحانی ترقی کر سکے لیکن اگر اس قوم کی گردن پر ملوکیت، شاہ پرستی اور سرمایہ کا بھوت سوار ہو جائے تو اس کے ہوش و حواس گم ہو جائیں گے اور وہ انسانی شرف و عظمت سے گذر کر چوپاؤں کی زندگی پر مجبور ہو جائے گی جن کو رات دن پیٹ کا فکر رہتا ہے اور پھر بھی یہ جہنم بھرنے نہیں پاتا۔“

مختصر یہ کہ آپ اس سرمائے دارانہ نظام کو بدترین سمجھتے ہیں جس میں ایک طبقہ دوسرے کا استیصال (Exploitation) کرتا ہے اور دوسرے غریب طبقے کو آخرت کے معاملات اور احکام الہی پر غور و فکر و عمل کرنے کا موقع میسر نہیں آتا۔ اس طرح آپ انسان کی اخلاقیات اور مذہبیات کا سرا اقتصادیات سے ملا دیتے ہیں۔

قابل غور ہے یہ نکتہ کہ انقلاب فرانس (۱۷۸۹ء) سے نصف صدی اور کارل مارکس سے (۱۸۸۸ء) ایک صدی پہلے یہ باتیں کہے جاتے ہیں اور بعد کے دور میں ہم دیکھتے ہیں کہ کارل مارکس کمیونزم کا اقتصادی پہلو اسی طریقے پر مرتب کرتا ہے اسی لئے سید محمد میاں نے کہا ہے۔

”دلچسپ بات یہ ہے کہ آپ اٹھارہویں صدی کے مسلمان عالم کو دیکھیں گے کہ وہ بیسویں صدی کے کمیونسٹ کی زبان بول رہا ہے۔“

خلاصہ یہ کہ شاہ صاحب قرآن کے اس اقتصادی نظام کی طرف رہنمائی کرتے ہیں جس سے انسانوں کو معاشی پریشانیوں سے نجات ملے اور خدا پرستی کی راہ بھی کھل

جائے۔

آپ کی نظر میں مادی اشتراکیت (Socialism) اور اسلامی اجتماعیت میں یہی فرق ہے کہ مادی اشتراکیت صرف انسانوں کی مادی ضروریات پوری کرتی ہے جبکہ قرآنی اجتماعیت دنیا و آخرت دونوں کی فلاح کا پیغام دیتی ہے۔

شاہ ولی اللہ کا دور شدید سیاسی بحران کا شکار تھا وقت کے ضرورت کے مطابق آپ نے زندگی کے اس شعبہ کی طرف بھی خصوصی توجہ دی اور اتنا ضخیم فکری و عملی مواد فراہم کر دیا جو مستند اسلامی سیاسی حقائق کا آئینہ ہے۔ آپ کا اہم پہلا قدم سیاست میں یہ تھا کہ خلافت جو شیعہ و سنیوں کے درمیان نزاع کا موضوع بن گئی تھی اس کی صحیح تصویر پیش کی اور ثابت کیا کہ خلافت راشدہ اپنے انتخاب اور ہر لحاظ سے کامل ترین حکومت تھی کیونکہ اگر دوسرے غلط نظریات کو مانا جائے تو اس کے برے نتائج پھیلیں گے نیز ثابت ہو گا کہ اسلام اپنے پہلے دور میں ناکام رہا، نبی کی صحبت بے اثر رہی، صحابہ کے دور میں جو قرآن محفوظ کیا گیا، سنت کی اشاعت ہوئی اور جن امور پر اجماع ہوا وغیرہ سب پر سے اعتماد اٹھ جائے گا اسی لئے آپ لکھتے ہیں :-

”جو شخص بھی خلافت راشدہ کے صحت کے اصول کو توڑنے کی کوشش کرتا ہے اور دین کے اس اصول کا انکار کرتا ہے وہ حقیقت میں تمام فتنوں دینیہ کو منہدم کر دینا چاہتا ہے۔“

خلفائے راشدین کی خلافت پر کتاب و سنت سے استدلال کر کے ثابت کر دیتے ہیں کہ خلفاء کا انتخاب جو عمل میں آیا وہ بالکل برحق تھا مثلاً خلیفہ اول کے چناؤ کو صحیح قرار دینے کیلئے سورہ الفتح کی آیت

”کہمہ دو تم ایک سخت جنگجو قوم کے (ساتھ لڑائی کے) لئے بلائے جاؤ گے ان سے تم (اتو) جنگ کرتے رہو گے یا وہ اسلام لے آئیں گے“

سے دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہ ایک پیشگوئی ہے خلیفہ اول کے بارے میں ایک ایسا

داعی ہوگا جو ان شراب کو جو صلح حدیبیہ کے موقع پر لشکر اسلام کے ساتھ نہیں تھے جمع کرے گا ایک ایسی قوم سے لڑنے کے لئے جن سے دو صورتوں میں مقابلہ ہوگا اسلام یا قتال۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ دونوں باتیں حضرت ابوبکر پر صادق آتی ہیں وہ مرتدین عرب سے جنگ کیلئے لوگوں کو جمع کرتے ہیں رومیوں اور ایرانیوں کے برعکس جن سے لڑائی میں تین صورتیں ممکن تھیں اسلام، جزیہ، قتال جبکہ مرتدین سے صرف دو صورتوں اسلام یا قتال میں جنگ کرتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب نے اسلامی نظام حکومت اور صحیح حکمرانی کے اصولوں کی توضیح بہترین انداز میں کی ہے۔ گہرے مطالعے و تجربے سے آپ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ تمام فساد کی جڑ شہنشاہیت اور ملوکیت ہی ہے جس کا ایک واحد علاج خلافت ہے اسی لئے قیام خلافت پر آپ بہت زور دیتے ہیں اور اس مقصد کے حصول کیلئے جماد کے اصولوں پر مبنی فوجی انقلاب کے حامی ہیں جو پیشہ ور سپاہ سے نہیں بلکہ مخصوص تربیت یافتہ رضاکاروں کے ذریعے لایا جاسکتا ہے۔ آپ کو صرف اصلاحی نظریات مرتب کرنے ہی کا موقع ملا اور دوسرا مرحلہ آدمیوں کو تیار کرنا اور ٹریننگ کے سینٹر کا قیام شاہ عبدالعزیز کے زمانے میں عمل آیا۔

آپ کا عقیدہ تھا کہ خود غرض انسان کی ایسی حکومت جو ملک میں امن وامان قائم نہ کر سکے اور ظالم بن جائے۔ تو انصاف کا تقاضا اور مذہبی فرض ہے کہ ان کے خلاف آواز اٹھائی جائے کیونکہ ظالم شہنشاہیت کے نظام کو ختم کر دینا بھی انبیاء کی بعثت کے اہم مقاصد میں شامل ہے۔ حجة الله البالغة (باب الجہاد ج ۲، ص ۱۵۷) میں ایک جگہ تحریر کرتے ہیں :-

”بتاہ حال شہری پر درندہ صفت انسانوں کا تسلط ہو اور ان کو اپنی حفاظت اور دفاع کی پوری طاقت حاصل ہو یہ (ظالم و جابر پارٹی) جسد انسانیت کیلئے سرطان ہے کہ انسان اس وقت تک تندرست نہیں ہو سکتا جب تک اس سرطان کو کاٹ کر نہ پھینک دیا جائے۔ جو ڈاکٹر

بھی اس انسان کے مزاج کو درست کرے اور اس کی صحت بحال کرنے کی طرف توجہ کریگا اس کے لئے ضروری ہوگا کہ پہلے اس سرطان کا پورا آپریشن کر ڈالے۔ تھوڑی سی برائی کو عمل میں لانا جبکہ اس کا نتیجہ خیر کثیر ہو واجب اور ضروری ہو جاتا ہے۔^{۱۸}“

یہاں اس بات کا سمجھنا ضروری ہے کہ شاہ صاحب کی نظر میں جہاد کیا تھا ایک جگہ لکھتے ہیں:

”ایک مقدس عداوت قتل کرنے یا قید کر لینے کی صورت میں اس پاک عداوت کا پر شوکت ظہور جہاد ہے۔“^{۱۹}

یعنی آپ جہاد کو ایک مقدس فرض مانتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ مقدس اصول کیلئے انسان اپنے اندر جذبہ فدائیت پیدا کرے یہاں تک کہ وہ اپنی ہستی ان اصول کیلئے فنا کر دے مگر یہ کہ آپ انہما کو بھی جہاد کی ایک شکل مانتے ہیں جو مخصوص حالات میں اختیار کرنی پڑتی ہے مثلاً حضور کی مکی زندگی میں ہمیں انہما کی یہی شکل نظر آتی ہے کیونکہ قرآن کی مکی آیات میں ہے۔

”اپنے ہاتھ روکو اور نماز قائم کرو“

یعنی مخالفوں کی تکلیف کو مبرو تحمل سے برداشت کر کے اللہ سے اپنے تعلق کو مضبوط بنایا گیا اور نصب العین کو پختہ کیا گیا۔

شاہ ولی اللہ نے ایک ایسے سیاسی انتشار کے سماں کا سامنا کیا جس میں مسلمانوں کی حالت انتہائی قاتل رحم تھی فرماتے ہیں :-

”چاقو ہڈی تک پہنچ گیا ہے اور مسلمانوں کا دکھ درد ناقابل برداشت ہو گیا ہے۔“^{۲۰}

طوائف المملوکی کے اس دور میں گرچہ آپ نے جہاد بالسیف میں حصہ نہیں لیا اس کی وجہ یہ تھی کہ آپ کی دور اندیش نگاہوں نے اس کے نتائج دیکھ لئے کہ زیادہ سے زیادہ کچھ علاقوں پر وقتی طور تسلط قائم ہو جاتا مگر اس سے وہ مکمل و ہمہ گیر انقلاب

جو آپ کا نصب العین تھا حاصل نہیں ہو سکتا تھا۔ اس لئے آپ نے اپنی تمام قوتوں کو تنقید اور تحقیر افکار کے کام میں لگادیا۔ اور ایک ایسا Platform تیار کر دیا جس پر عمل سے عظیم انقلاب لایا جاسکے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ آپ نے عملی طور پر سیاسی ماحول بدلنے میں کوئی حصہ نہیں لیا بلکہ آپ نے اس وقت کی سیاست میں وہ کردار انجام دیا جس سے حالات کا رخ بدل گیا۔

آپ نے بڑی جرات کے ساتھ حکمران کے نام دس کلمات کا اعلان جاری کیا جو مسلمانوں اور اسلام کی خیر خواہی پر مبنی تھا جس سے آپ کی خدا دلو سیاسی بصیرت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے مگر جب اس پر کوئی رد عمل نہ ہوا تو آپ مایوس نہ ہو کیونکہ آپ اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ کسی زوال پذیر معاشرے میں ایسے اخلاقی وعظ پر اثر نہیں ہوتے اسی لئے امراء سے خطاب کے دوران کہا تھا صرف اخلاقی درسوں سے انقلاب برپا نہیں کئے جاسکتے۔

آپ کے دور میں تیزی سے سیاسی حالات بدل رہے تھے اور تمام ملک کی خصوصاً دہلی کی حالت نارو شاہ (۱۷۷۹ء) اور جاٹوں (۹ مئی ۱۷۷۲ء) کے حملے کے بعد سے بہت زیادہ بدتر ہو گئی تھی۔ آپ نے اپنے غیر معمولی سیاسی شعور کی بناء پر مرہٹوں کے بڑھتے ہوئے خطرے کو صحیح وقت پر محسوس کر لیا تھا اور وقت پر اس کی روک تھام کیلئے کامیاب عملی اقدام کیا۔

آپ کا نزدیک کارنامہ یہ ہے کہ آپ نے دو ایسے باصلاحیت افراد کا انتخاب کیا اور انہیں ایک نکتہ پر جمع کر دیا جو حالات کا رخ بدل سکتے تھے۔ روپہ سردار نجیب الدولہ جس کو آپ سے خاص عقیدت تھی۔ آپ (اس کا طوفان کو روک کر) اس کو خطوط کے ذریعے نیک مشورے اور نصیحتیں کرتے رہتے تھے مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں۔

”جب افواج شہی کا گذر دہلی میں ہو تو اس وقت اس بات کا پورا انتظام و اہتمام ہونا چاہئے کہ شر سابق کی طرح ظلم سے پائے مال نہ ہو جائے۔ اس بات کی پوری تاکید و پابندی ہونی چاہئے کہ کوئی فوجی دہلی

کے مسلمانوں اور غیر مسلموں سے جو ذی کی حیثیت رکھتے ہیں تعرض نہ کرے۔^{۲۲}

دوسرے آپ کی نگاہ انتخاب والی افغانستان احمد شاہ ابدالی پر پڑی کیونکہ آپ اس کام کیلئے موضوع سمجھتے تھے کیونکہ وہ چھ مرتبہ ہندوستان آچکا تھا اور یہاں کے ماحول سے واقف تھا دوسرے صاحب علم اور دیندار شخص تھا۔ شاہ صاحب نے ابدالی کو پہلے نجیب الدولہ کے ذریعے اور پھر براہ راست ایک پراثر خط لکھا جس میں اسلام اور مسلمانوں کی خستہ حالی کا نقشہ کھینچا گیا تھا اور خدا و رسول کا واسطہ دیا گیا تھا اس خط میں آپ نے ماہرین جنگ کی طرح مرثیوں کی صحیح Position بھی ان الفاظ میں بیان کر دی تھی۔

”قوم مرہٹہ کو شکست دینا آسان کام ہے بشرطیکہ غازیان اسلام کمر ہمت باندھ لیں۔ حقیقت یہ ہے قوم مرہٹہ خود قلیل ہے لیکن ایک گروہ کثیران کے ساتھ ملا ہوا ہے۔ ایک گروہ میں سے ایک صف کو بھی اگر درہم برہم کر دیا جائے تو یہ قوم منتشر ہو جائے گی اور اصل قوم اسی شکست سے ضعیف ہو جائیگی چونکہ یہ قوم قوی نہیں ہے، اس لئے ان کا تمام تر سلیقہ ایسی کثیر فوج جمع کرنا ہے جو چیونیوں اور مڈیوں سے زیادہ ہو دلاوری اور سلمان حرب کی بہتات ان کے یہاں ملیں ہے۔“^{۲۳}

شاہ ولی اللہ کے اس پر خلوص خط کا ہی اثر تھا کہ احمد شاہ ابدالی نے ۱۷۷۱ء (۱۲ جنوری) میں مرہٹوں کو پانی پت کے میدان میں شکست فاش دی اور ہندوستانی سیاست کا رخ بدل کر چلا گیا۔ مگر نئی فتنہ مند صورتحال کا مغل سلطنت کوئی فائدہ نہ اٹھا سکی کیونکہ ان کی حالت گھن کھائی ہوئی لکڑی کی طرح تھی۔^{۲۴}

ان حالات کا اصل فائدہ انگریزوں نے حاصل کیا۔ شاہ صاحب کو کچھ مزید کرنے کا موقع بھی نہ ملا کیونکہ اس واقعہ کے ایک سال بعد ہی آپ کا انتقال ہو گیا آپ کے بعد آپ کے جانشین شاہ عبدالعزیز نے آپ کے شروع کئے ہوئے کام کو انگریزوں سے جملہ

کرنے کا فتویٰ صلور کر کے آگے بڑھایا اور اپنی توجہ کا مرکز اس نئی خطرناک انگریزی طاقت کو بنایا جو اب خطرہ سے بڑھ کر واقعہ کی شکل اختیار کر چکی تھی۔ اور اسی روایت کو آگے بڑھاتے ہوئے سید احمد بریلوی اور شاہ اسماعیل شہید نے اپنا رخ انگریزوں اور سکھوں کی جانب رکھا۔

شاہ ولی اللہ صاحب کے عملی سیاسی پروگرام کی جھلکیاں آپ کے ترجمہ ”فتح الرحمن“ کے حواشی سے محسوس کی جاسکتی ہیں جس میں آپ توجہ دلاتے ہیں کہ اسلامی حکومت کی بنیاد مکہ ہی میں ڈال دی گئی تھی جو عدم تشدد کے اصولوں پر کاربند تھی آپ نے اسی نظام کی تقلید میں اپنی انقلابی تحریک کو چلایا کیونکہ حکومت کو چلانے کی صلاحیت کے بغیر نیا نظام قائم نہیں ہو سکتا جس کی استعداد عدم تشدد پر عمل کر کے ہی پیدا کی جاسکتی ہے۔ اور ہر نئی تحریک کو اپنا پیغام دوسروں تک پہنچانے اور رائے عامہ ہموار کرنے کیلئے بھی عدم تشدد کی پالیسی پر عمل کرنا پڑتا ہے۔ آپ نے اسی طریقہ پر اپنی جماعت قائم کرنے کی مہم چلائی اور کامیاب ہوئے چونکہ جنگ و جداد سے پہلے تعلیم و تربیت کی ضرورت تھی جس کے لئے تین طریقے اپنائے گئے درس و تدریس روحانی تربیت تصوف کی مدد سے پبلک جلسوں میں تقریریں کر کے۔

آپ کے بعد شاہ عبدالعزیز اور ان کے بعد سید احمد شہید اور اسماعیل شہید وغیرہ نے آپ کے کام کو آگے بڑھایا۔ شاہ ولی اللہ کے انقلاب کا تصور جو اب تک لوگوں کے دماغ کے بجائے ملک کے عام جذبہ بن چکا تھا۔ ہند میں اسی کے اثرات ہیں کہ میدان سیاست میں جنگ بالا کوٹ سے لے کر ۱۸۵۷ء تک اور ۱۸۵۷ء سے ۱۹۴۷ء تک مسلمان سرفروشی سے جہاد کرتے رہے اور علم کے میدان میں تناء دارالعلوم دیوبند کا نام کافی ہے۔ جس کے بارے میں مولانا قاسم فرماتے ہیں ”دیوبند کوئی مدرسہ نہیں ہے دیوبند تو ۱۸۵۷ء کی ناکامی کی تلافی ہے“ اس طرح ولی اللہی مسلک کی نمائندہ دارالعلوم دیوبند نے سیاست میں زبردست حصہ لیا اور جمعیت العلماء ہند وجود میں آئی جس سے ریشمی رومال کی تحریک اور جامعہ ملیہ اسلامیہ کا قیام بھی جزا ہوا ہے۔

شاہ صاحب کے سیاسی نظام کی ایک انوکھی خوبی یہ تھی کہ اس میں تصوف کو خاص اہمیت حاصل تھی آپ نے تصوف کے خاص طریقے کی بیعت کو اپنے سیاسی نظام کی بنیاد بتایا کیونکہ بیعت کا مطلب یہ بھی تھا کہ بیعت کرنے کے لئے جماعت کا سیاسی نظام بھی تسلیم کر لیا ہے۔ اس طرح شاہ صاحب نے ہنڈ میں نچی اسلامی معاشرت اور ریاست قائم کرنے کیلئے منظم عملی تحریک کی بنیاد ڈالی^{۲۵} آپ نے حکومت اور معاشرے کی اصلاح کیلئے جو کوششیں کیں ان سے حکومت کو تو اس کی نااہلی کے سبب نہ بچا سکے مگر روحانی علمی اور اخلاقی حالت تباہ ہونے سے بچ گئی۔

شاہ صاحب کے نظریات میں بین الاقوامی تحفظات کی اہمیت کو بھی واضح کیا گیا ہے اور آپ نے اپنا جو پروگرام پیش کیا ہے اس کے مطابق معاملات میں آزاد خود مختار علاقے بنائیں جائیں جو اتنے طاقتور ہوں کہ اپنے جیسی دوسری Unit کا مقابلہ کر سکیں اور یہ تمام Units ایک ایسے بین الاقوامی نظام میں منسلک ہوں جو فوجی طاقت کے لحاظ سے اقتدار اعلیٰ کا مالک ہو جس کا فرض ہوگا کہ کسی قوم یا یونٹ کو یہ موقع نہ دے کہ کسی دوسری قوم کے مذہب یا تہذیب پر حملہ کر سکے۔

مجموعی طور پر شاہ ولی اللہ کی سب سے انوکھی خوبی انکا متوازن نقطہ ہائے نظر ہے جس کو انہوں نے عدل یا عدالت کا نام دیا ہے^{۲۶} اجتماعی نظام کے قائم کرنے کیلئے آپ اسی کو بنیاد مانتے ہیں۔ دوسرے آپ کی تعلیمات میں آپ کی بھرپور کوشش یہ نظر آتی ہے کہ اگر فراخ دلی سے مسلمان آپسی اختلافات حل کریں تو بہت آسانی سے تفرقہ ختم کیا جاسکتا ہے کیونکہ فساد کی اصل جڑ جنگ نظری اور جزئیات کو کلیات سے زیادہ اہمیت دینا ہے۔

اب آخر میں میں اس خاص نکتہ اور وقت کی اہم ضرورت کی طرف توجہ دلانا چاہتا ہوں جس کی سب سے پہلے حضرت شاہ ولی اللہ کے مشہور شارح حضرت عبید اللہ سندھی نے نشاندہی کی۔ وہ یہ ہے کہ مسلمانوں میں ایک خاص قسم کا احساس کمتری پایا جاتا رہا ہے اس احساس کی شدت اور بڑھ جاتی ہے جب اسلامی ممالک کا سفر یا وہاں قیام

کیا جائے۔ دیکھنے میں آتا ہے کہ جس طرح ایک عرب کو اپنے مسلمان ہونے پر فخر ہے اسی طرح اس کو اپنے عربی ہونے پر بھی ناز ہے یہی حال ترکوں اور ایرانیوں کا ہے جبکہ ہندوستانی مسلمانوں کو اگر مسلمان ہونے پر فخر ہوتا ہے تو ساتھ ہی ساتھ اپنے ہندوستانی ہونے پر شرمندگی کیونکہ اس کے ذہن میں اسلام اور ہندوستانیت دو متضاد چیزیں ہو جاتی ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں نے کیونکہ اسلام کو باہر کے علماء اور انکی کتابوں کے ذریعے سیکھا ہے لہذا شعوری یا لاشعوری طور پر ذہن میں یہ بات جم جاتی ہے کہ اسلام اور اس کی تعلیمات کا مرکز ہندوستان سے باہر ہے۔ حقیقت میں یہ ایک غلط فکر ہے جو ترقی کے راستہ میں رکاوٹ ہے جبکہ دنیا میں سب سے زیادہ مسلم آبادی یہاں ہے اور دوسری جگہوں سے بہت زیادہ دینی و دنیاوی ترقی کے موقع میسر ہیں۔

اس نقص کا علاج مولانا عبید اللہ صاحب یہ تجویز کرتے ہیں کہ ہمیں زیادہ سے زیادہ ہندوستانی علماء پر اعتماد کر کے انکے ذریعے اسلام سیکھنا چاہئے اس سے دل و دماغ میں انکی عظمت اور ہندوستانیت کا وقار بڑھے گا۔ اس فکر کے سبب اپنے ملک میں ترقی کرنے کا خیال اول درجے پر ہو گا اور دوسری قوموں کے ساتھ ملکر ترقی کرنے کی خواہش دوسرے نمبر پر۔

اس مقصد سے جب ہم حضرت شاہ ولی اللہ جو کہ مسلمان ہیں اور ہندوستانی ہیں کو Study کرتے ہیں تو انکے طفیل ہندوستانیت کو اسلام میں سمو لیتے ہیں اور یہ بات ہمارے دل و دماغ میں نقش ہو جاتی ہے کہ جس طرح ہمیں اپنے مسلمان ہونے پر فخر ہے اسی طرح اپنے ہندوستانی ہونے پر بھی فخر و ناز ہے۔^۲

حواشی

- ۱- قاضی جاوید، افکار شاہ ولی اللہ، ادارہ ثقافت پاکستان، لاہور، ۱۹۷۷ء ص ۵۸
- ۲- ایضاً ص ۵۷ (بحوالہ محمد اقبال تشکیل جدید الجمعیات اسلامیہ، نذیر نیازی ص ۱۸۳) (بحوالہ امام ولی اللہ، فیوض الحرمین، اردو ترجمہ پروفیسر محمد سرور ص ۲۹۷)
- ۳- مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، تاریخ دعوت و عریب مجلس تحقیقات و نشریات اسلام لکھنؤ، ۱۹۸۳ء ج ۵، ص ۶۳
- ۴- مولانا سید محمد میاں، علماء ہند کا شاندار ماضی، ایم برادرز کتبستان دہلی، ۱۹۸۵ء، دوم و سوم، ص ۵
- ۵- شیخ محمد اکرام، رود کوثر، تاج کمپنی، ۱۹۹۱ء ص ۵۸۵ (بحوالہ کتاب التمسید فی ائمة التحدید بحوالہ شاہ ولی اللہ کی سیاسی تحریک)
- ۶- رود کوثر ص ۵۸۲
- ۷- رود کوثر ص ۵۶۳
- ۸- مولانا عبید اللہ سندھی، ساء ولی اللہ اور انکا فلسفہ، سندھ ساگر اکادمی، لاہور، ۱۹۴۴ء، ص ۲۱۰ (بحوالہ تقییمات جلد ۲ ص ۲۰۲ پر تحریک سلوک (تلاش حق) طریقت تزکیہ باطن، صوفیوں کا سلسلہ جس سے روحانی کمال حاصل ہو۔)
- ۹- آزاد فاروقی، ہندوستان میں اسلامی علوم و ادبیات، مکتبہ جامعہ لمیٹڈ نئی دہلی، دسمبر ۸۶ء، ص ۳۵ (لیکچر سعید احمد اکبر آبادی)
- ۱۰- سید عابد حسین، ہندوستانی مسلمان آئینہ ایام میں، سید عابد

- حسین میموریل ٹرسٹ جامعہ نگر نئی دہلی، ۱۹۹۱ء ص ۷۱-۷۲
- ۱- رود کوثر ص ۵۸۳-۵۸۵
- ۲- رود کوثر ص ۵۶۷
- ۳- حضرت عبید اللہ سندھی، شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ ساگر اکادمی لاہور سن ۱۹۳۲ء ص ۱۵۳
- ۴- شیخ محمد اکرام رود کوثر
- ۵- سید محمد میاں صاحب، علماء ہمد کا شاندار ماضی، کتابستان دہلی، ۱۹۸۵ء ج ۳، ص ۷-۱۸
- اشتراکیت : ایک اعتدال پسند نظریہ جس کے مطابق ذرائع پیداوار پر عوام کی مشترکہ ملکیت ہونی چاہئے۔ Socialism اجتماعیت : ایک نظریہ جس کے مطابق ملکیت انفرادی نہیں اجتماعی ہونی چاہئے۔
- ۶- تاریخ دعوت و عربیت ص ۲۵۳-۲۵۴ (بحوالہ ازالہ الحما)
- ۷- ایضاً ص ۲۶۷-۲۶۹
- ۸- علماء ہمد کا شاندار ماضی ص ۳۴
- ۹- ایضاً ص ۲۰ (بحوالہ الحیر الکثیر ۱۰۷)
- ۲۰- ایضاً ص ۱۰ (بحوالہ السرور التاریخیں، محنت الاتفاق النالہ و حجة الله البالغة ج ۲ ص ۱۵۷)
- ۲۱- افکار شاہ ولی اللہ ص ۱۰۶
- ۲۲- تاریخ دعوت و عربیت ص ۲۰۹ (بحوالہ شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات خلیق احمد نظامی ۲۸)
- ۲۳- تاریخ دعوت و عربیت ص ۳۱۷ (بحوالہ سیاسی مکتوبات ص ۱۴)
- ۲۴- افکار شاہ ولی اللہ ص ۱۱۷
- ۲۵- مسلمان آئینہ ایام میں ص ۷۲-
- ۲۶- رود کوثر ص ۵۷۴-۵۷۵
- ۲۷- شاہ ولی اللہ اور ان کا فلسفہ ص ۲۱۲-۲۱۵

سطوت ریحانہ

باحثہ باویہ

مصر میں آزادی نسواں کی ایک معتدل ۱۱ فکر علم بردار

ایک طویل عرصہ سے مصری عورت جہالت اور قدیم روایات کی پیڑیوں میں جکڑی ہوئی تھی۔ وہ تعلیم اور دیگر معاشرتی حقوق سے تقریباً محروم تھی۔ اگر اسے تعلیم دی بھی جاتی تو بس اتنی کہ وہ گھر ہی میں رہ کر حروف شناس ہو جائے اور کچھ لکھنا پڑھنا سیکھ لے۔ اگرچہ انیسویں صدی عیسوی کے اوائل میں لڑکیوں کی تعلیم کے لئے کچھ مدرسے قائم کئے گئے مگر عموماً طبقہ اشراف ان میں اپنی لڑکیوں کو بھیجنا پسند نہیں کرتا تھا۔ گویا ان کا گھر سے باہر نکلنا ایک معیوب بات تھی۔ عورتیں مردوں کی جانب سے طرح طرح کے مظالم کا نشانہ بنتیں مگر ان کے خلاف آواز بلند کرنے کی انہیں اجازت نہ تھی۔

انیسویں صدی میں حقوق نسواں کی کوششیں

انیسویں صدی میں جب مصر کی آزادی کے لئے بعض آوازیں اٹھنے لگیں اور اہل مصر وطن کو غلامی سے نجات دلانے کے لئے کوشاں ہوئے تو اس موقع پر بعض مفکرین اور مصلحین ایسے بھی میدان میں آئے جنہوں نے عورت کو جہالت اور پستی سے نکالنے اور اس کے کھوئے ہوئے وقار کو بحال کرنے کی کوشش کی۔

اور اسے وہ تمام حقوق دلانے کی جدوجہد کی جن سے وہ اب تک محروم تھی۔ اس سلسلے میں رفاعة رافع لمطاویٰ^۲ (۱۸۰۱ء—۱۸۷۳ء) علی پاشا مبارک^۳ (۱۸۲۳ء—۱۸۹۳ء) احمد فارس شدیاق^۴ (۱۸۰۳ء—۱۸۸۸ء) عبداللہ ندیم^۵ (۱۸۳۳ء—۱۹۰۸ء) اور محمد عبدہ (۱۸۳۹ء—۱۹۰۵ء) جیسی شخصیات نمایاں نظر آتی ہیں۔ انہوں نے عورت کے درد کو محسوس کیا اور اس کی حق تلفیوں کے خلاف آواز بلند کی۔ مگر ان کی دعوت صرف عورت کی تعلیم ہی تک محدود تھی۔ زندگی کے دیگر مسائل پر اگر انہوں نے کچھ کہا بھی تو بس سرسری طور سے اور نہایت ہی مدہم آواز میں۔ جو عورت کے حقوق کی بازیابی کے سلسلہ میں کچھ زیادہ مفید ثابت نہ ہو سکی۔ البتہ اس میدان میں قاسم امین^۶ (۱۸۶۳ء—۱۹۰۸ء) بہت نمایاں نظر آتے ہیں۔ انہوں نے عورت کی تعلیم و تربیت کے ساتھ ساتھ دوسرے مسائل پر بھی خصوصی توجہ دی۔ اور پوری جرأت کے ساتھ تعلیم اور دیگر معاشرتی حقوق کی بات کہی۔ مثلاً مرد و عورت کا آزادانہ اختلاط، حجاب، نکاح، تعدد ازدواج اور طلاق جیسے موضوعات پر انہوں نے اظہار خیال کیا۔ ان خیالات پر مشتمل ان کی دو کتابیں تحریر المرأة اور المرأة الحدیة یکے بعد دیگرے منظر عام پر آئیں۔ ان کتابوں میں انہوں نے عورت کو اپنا حجاب اتار پھینکنے، بغیر کسی ناگزیر ضرورت کے تعدد ازدواج کو ممنوع قرار دینے اور طلاق کا اختیار مرد سے لیکر قاضی کے حوالے کر دینے کی بات کی تھی۔ چنانچہ ان دونوں کتابوں کا شائع ہونا تھا کہ مصری معاشرہ میں قاسم امین کے خلاف شدید رد عمل ہوا۔ علماء و فضلاء نے ان کے خیالات کو بدعت قرار دیا اور ان کی مخالفت میں بہت سی کتابیں اور رسائل و اخبارات میں بے شمار مقالے لکھے گئے۔ جب کہ بہت سے لوگوں نے ان خیالات کی حمایت بھی کی۔ ابھی مخالفت و حمایت کا بازار گرم ہی تھا کہ اس میدان میں ایک اور شخصیت نمودار ہوئی جس نے مستقبل میں مصری عورت کو تاریکیوں سے نکالنے کی امید دلائی اور اس کے سامنے ایک صالح نمونہ پیش کیا دلچسپ بات یہ ہے کہ وہ شخصیت ایک خاتون کی تھی جن کا نام ملک حفنی نامف ہے اور جو بعد میں بادشہ بادیہ کے نام سے مشہور ہوئیں^۷۔

حالات زندگی

باحثہ بادیہ ۱۸۸۶ء میں قاہرہ میں پیدا ہوئیں۔ ان کے والد حفنی نامف ایک علم دوست انسان تھے۔ اس زمانے میں جبکہ لڑکیوں کی تعلیم کو پسندیدگی کی نگاہ سے نہ دیکھا جاتا تھا انہوں نے باحثہ بادیہ کے لئے تحصیل علم کے مواقع فراہم کئے۔ مختلف ابتدائی مدارس میں تعلیم پانے کے بعد باحثہ بادیہ ۱۸۹۳ء میں مدرسہ السیہ میں داخل ہوئیں جسے ۱۸۷۳ء میں مصر کے حکمران خدیو اسماعیل کی تیسری بیوی جشم آفت حانم نے مدرسہ السیوفیہ کے نام سے قائم کیا تھا۔ اس مدرسہ میں لڑکیاں قرآن حفظ کرنے کے ساتھ حساب، جغرافیہ، تاریخ، سلائی اور کڑھائی وغیرہ سیکھتی تھیں۔ بعد میں وزارت تعلیم نے لڑکوں اور لڑکیوں کو تعلیمی میدان میں برابر کرنے کے لئے لڑکوں کے ساتھ لڑکیوں کو بھی عام امتحانات میں شرکت کی اجازت دے دی۔ باحثہ بادیہ وہ پہلی خاتون ہیں جو ۱۹۵۰ء میں لڑکوں کے ساتھ امتحان میں شریک ہوئیں اور پہلی ڈگری حاصل کی۔ اس وقت وہ چودہ سال کی تھیں۔ کچھ ہی عرصہ کے بعد وزارت تعلیم نے معلومات کی ایک ٹیم تیار کرنے کی غرض سے ایک شعبہ قائم کیا۔ باحثہ بادیہ اس شعبہ سے منسلک ہو گئیں اور ۱۹۰۳ء میں انہوں نے تدریس کی ڈگری حاصل کی۔ اس کے بعد انہوں نے وہیں ایک معلمہ کی حیثیت سے درس و تدریس کا فریضہ انجام دیتا شروع کیا۔

تعلیم نسواں کے فروغ کے لیے کوششیں

اپنی تعلیم کے دوران ہی باحثہ بادیہ کو مصری معاشرے کی اور خاص کر عورت کی ابتری اور پستی کا شدید احساس تھا۔ اور وہ اپنے آپ کو اسی حیثیت سے تیار کر رہی تھیں۔ لڑکیوں کی تعلیم سے ملاقات اور جمالت ان کے لئے شدید تکلیف کا باعث بنی ہوئی تھی۔ وہ ہر دم اسی کے لئے بے چین رہتی تھیں۔ اور اس کو ختم کرنے کے لئے کوشاں رہتی تھیں۔ وہ اعلیٰ طبقے کے گھروں میں جاتیں اور والدین کو آمادہ کرتیں کہ وہ

اپنی لڑکیوں کو تعلیم دلانے کے لئے مدرسہ میں داخل کریں۔ وہ انہیں یقین دلاتیں کہ ان لڑکیوں کی وہ مکمل نگرانی رکھیں گی۔ ان کی اس تحریک سے اعلیٰ طبقہ میں لڑکیوں کو تعلیم دلانے کا رجحان پیدا ہوا۔ انہوں نے لڑکیوں کی تعلیم پر زور دینے کے لئے جریدہ الموبد میں مختلف مقالات اور تصانیف بھی شائع کرائے۔ ۱۹۰۷ء میں بادشہ باویہ کی شہلوئی ہو جانے کی بنا پر انہیں پیشہ مدرسے سے الگ ہونا پڑا لیکن انہوں نے تعلیم نسواں کے فروغ کے لئے اپنی مہم جاری رکھی۔ اور تحریر و تقریر سے لوگوں کو اس کی اہمیت کی طرف متوجہ کرتی رہیں۔

بادشہ باویہ نے مصری معاشرہ کے عوامی مسائل سے بھی دلچسپی رکھی اور ایک عملی نمونہ پیش کیا کہ ایک مسلمان عورت اپنے مخصوص دائرہ کار میں رہتے ہوئے کیونکر عوامی خدمات انجام دے سکتی ہے۔ انہوں نے جنگ طرابلس کے دوران اس کے متاثرین کی مدد کے لئے فیوم کی عورتوں کے درمیان تقریر کر کے سیکڑوں جینیہ جمع کئے۔ پہلی جنگ عظیم کے متاثرین کی مدد کے لئے تن تنہا سو قمیص اور سو چادریں تیار کر کے ہلال احمر کے حوالہ کیں اپنے گھر میں عورتوں کی طبی تعلیم کے لئے ایک مدرسہ قائم کیا اور اس کے لئے ماہر معلمات کی خدمات حاصل کیں۔

معاشرتی مسائل سے دلچسپی :

بادشہ باویہ نے ایک پاکیزہ معاشرہ کو وجود میں لانے کے لئے تعلیم نسواں کے ساتھ ساتھ دیگر معاشرتی مسائل کو بھی اپنا موضوع بحث بنایا۔ مثلاً نکاح، تعدد ازدواج، حجاب اور بے پردگی و آزادانہ اختلاط پر بھی کھل کر بحث کی۔ انہوں نے اپنے قلم اور زبان کے ذریعہ لڑکیوں کو ان کی ذمہ داریوں کا احساس دلایا اور جگہ جگہ ان کی ان معمولی غلطیوں کی بھی نشاندہی کی جن سے خاندان تباہی و بربادی کا شکار ہو جاتا ہے۔ انہوں نے لڑکیوں کو معاشرہ کا ایک اہم حصہ بتایا اور انکی صحیح اسلامی تربیت پر ان کے سرپرستوں کو ابھارا۔ انہوں نے عورت کے لئے پردہ کو ضروری قرار دیا اور بے پردگی و عریانی کو موجب

فساد بتایا۔ مرد و عورت کے آزادانہ اختلاط کی انہوں نے سخت مذمت کی اور عورت کا بن سنور کر اور زیب و زینت سے آراستہ ہو کر گھر سے نکلنا معیوب بتایا۔

حقوق نسواں سے متعلق دس مطالبات :

ہاشم بادیه نے عورتوں کے حقوق کی پر زور طریقے سے حمایت کی۔ ۱۹۱۱ء میں انہوں نے مصر میں منعقدہ ایک کانفرنس میں تقریر کی جس میں عورتوں کے حقوق سے متعلق درج ذیل دس مطالبات پیش کئے :

- ۱۔ لڑکیوں کو دینی تعلیم یعنی قرآن و سنت کی تعلیم دی جائے۔
- ۲۔ لڑکیوں کے لئے ابتدائی اور ثانوی تعلیم کے مواقع فراہم کئے جائیں اور ابتدائی تعلیم کو ملک کے تمام طبقات کے لئے لازمی قرار دیا جائے۔
- ۳۔ علم امور خانہ داری کی نظری و عملی تعلیم نیز قوانین حفظان صحت، تربیت اطفال (فرسٹ ایڈ) وغیرہ کی تعلیم دی جائے۔
- ۴۔ لڑکیوں کی ایک خاص تعداد کو جو مصری عورتوں کی ضرورت کے لئے کافی ہو۔ علم طب اور فن تعلیم حاصل کرنے میں لگایا جائے۔
- ۵۔ عورتوں کو اعلیٰ تعلیم کے مواقع حاصل ہوں اور وہ اس سلسلہ میں مکمل آزادی سے بہرہ ور ہوں۔
- ۶۔ لڑکیوں کو بچپن ہی سے راست گوئی، محنت، صبر و استقلال اور دیگر اچھی باتوں کی تربیت دی جائے۔
- ۷۔ پیغام نکاح کے سلسلے میں شرعی طریقہ کی پابندی کی جائے اور کسی مرد اور عورت کے درمیان اس وقت تک نکاح نہ ہو جب تک کہ وہ کسی محرم کی موجودگی میں ایک دوسرے کو دیکھ نہ لیں۔
- ۸۔ حجاب اختیار کرنے اور گھر سے باہر نکلنے میں آستانہ کی ترکی عورتوں کا طریقہ اختیار کیا جائے۔

۹۔ ملکی فلاح و بہبود کو مد نظر رکھا جائے اور حتی الامکان اشیاء و اشخاص کے معاملے میں ”غیر ملکی“ کو ترجیح نہ دی جائے۔

۱۰۔ مرد اس امر کا اہتمام کریں کہ اصول مذکورہ بالا پر عمل کیا جاسکے۔

حقیقت تو یہ ہے کہ بادشہ بادیہ نے اپنی دعوت کے لئے انہی نکات کو بنیاد بنایا جنہیں قاسم امین اس سے قبل پیش کر چکے تھے۔ مگر موصوفہ نے ان کے سلسلے میں جاوہ اعتدال سے انحراف نہیں کیا اور اپنی دعوت میں اسلامی تعلیمات کو پوری طرح ملحوظ رکھا۔ اس حقیقت کا احمد لطفی السید نے بھی اعتراف کیا ہے۔ لکھتے ہیں :

”آزادی نسواں کے سلسلہ میں بادشہ بادیہ کی روش اعتدال پر قائم تھی اور اس سلسلہ میں انہوں نے اسلامی شریعت کو پیش نظر رکھا۔“

بادشہ بادیہ کو انگریزی اور فرانسیسی دونوں زبانوں پر عبور حاصل تھا۔ اس کے علاوہ وہ دوسری زبانوں سے بھی واقفیت رکھتی تھیں۔^{۱۱} ۱۹۱۸ء میں ۳۳ سال کی عمر میں ان کا انتقال ہوا۔^{۱۲}

تصانیف

بادشہ بادیہ نے دو کتابیں تصنیف کیں۔ ایک النسائیات اور دوسری حقوق النساء موخر الذکر کتاب زیور طباعت سے آراستہ ہو سکی۔ النسائیات دو جلدوں پر مشتمل تھی۔ اس کا صرف پہلا حصہ شائع ہو سکا۔^{۱۳} یہ کتاب ان کی ان تقریروں اور مقالات کا مجموعہ ہے جو الحریہ میں انہوں نے عورتوں کے مسائل پر لکھے تھے۔ ان مقالات کی تعداد چوبیس ہے۔ ان میں معاشرتی اور اخلاقی موضوعات زیر بحث آئے ہیں۔ اپنے مباحث کی بنا پر اس کتاب کو مصر کے علمی و فکری حلقوں میں بہت شہرت حاصل ہوئی۔

خیالات

النسائیات کے حوالے سے معاشرتی مسائل پر بادشہ بادیہ کے خیالات کا

مطالعہ دلچسپی کا باعث ہوگا۔

آزادی رائے

مصری معاشرہ میں لڑکیوں کی شادی کے وقت ان کی مرضی معلوم کرنا ایک معیوب بات تھی۔ والدین کو پورا اختیار تھا کہ وہ جس سے چاہیں ان کی شادی کر دیں۔ وہ کہتی ہیں کہ خواہ لڑکا ہو یا لڑکی دونوں کی زبردستی شادی دینی تعلیمات اور انسانی عظمت کے خلاف ہے۔ وہ باپ کو مخاطب کر کے کہتی ہیں :

”تم نہ زبردستی کھاتے ہو نہ زبردستی سوتے ہو پھر اپنے بیٹے یا بیٹی کی شادی میں کیوں زبردستی کرتے ہو؟“

اسی طرح وہ لوگ جو زیادہ مرٹے کی لالچ میں اپنی بیٹیوں کو بھینٹ چڑھا دیتے ہیں ان کی انہوں نے شدید مخالفت کی۔ انہوں نے کہا کہ عورت کوئی سالان تجارت نہیں جسے خریدا اور بیچا جائے۔ جو لوگ صرف مال کو ترجیح دیتے ہیں ان سے وہ کہتی ہیں :

”انہیں کیا ہو جائے گا اگر ان کی بیٹی مالدار نہ ہونے کے باوجود خوشحال زندگی گزارے؟“

ان کا خیال ہے کہ شادی ایک بڑی ذمہ داری ہے۔ یہ خاندان کو وجود میں لانے کا پہلا قدم ہے۔ اور پھر خاندان سے ایک پورا معاشرہ وجود میں آتا ہے۔ اس کے لئے عورت کو پہلے سے ذہنی طور پر پوری طرح تیار ہونا ضروری ہے۔

کم سنی کی شادی

وہ لڑکیوں کی صحیح تعلیم و تربیت کو ضروری خیال کرتی ہیں۔ تاکہ وہ مذہبیت کے فرائض بخوبی انجام دے سکیں۔ شوہر کو خوش رکھ سکیں اور ایک ایسی نسل کو پروان چڑھائیں جو وطن کے بہترین خدام بن سکیں۔ چنانچہ وہ کم سنی کی شادی کی شدید مخالف

ہیں۔ کیونکہ مختلف وجوہ کی بنا پر لڑکی اپنی ذمہ داریوں کو بخوبی انجام نہیں دے سکتی۔ اسی طرح وہ اس بات کی بھی مخالف ہیں کہ ایک عمر رسیدہ شخص کی شادی ایک کم سن لڑکی سے کردی جائے۔ شادی کے وقت دونوں کی عمروں میں برابری کا خیال رکھا جائے۔ تاکہ دونوں پر سکون زندگی گزار سکیں۔ چنانچہ وہ کہتی ہیں :

”زوجین کی عمروں میں یکسانیت پر بڑی حد تک موافقت اور محبت کا دارومدار ہوتا ہے۔ ضروری ہے کہ لڑکی کی شادی اس وقت کی جائے جب وہ نکاح کی اہل اور اس کے مسائل برداشت کرنے کے لائق ہو جائے۔ ایسا سولہ سال سے پہلے نہیں ہونا چاہئے۔ کم عمر لڑکیوں کی شادی کھلوڑ ہے۔ اس میں متعدد وجوہ سے امت کی شقاوت ہے۔ مثلاً اس صورت میں ازدواجی مسائل پیدا ہوتے ہیں۔ جس کا نتیجہ ہمیشہ ناموافقت یا علیحدگی کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ کثرت سے بچوں کی اموات ہوتی ہیں۔ نسل کمزور ہوتی ہے۔ اور عورتیں اعصابی امراض نیز دیگر نسوانی امراض کا شکار ہو جاتی ہیں۔ دو مختلف عمر کے جوڑوں کے باہم نکاح میں بچے کمزور ہوتے ہیں اور زوجین میں ناموافقت پیدا ہوتی ہے نیز فطرت کا دقیق نظام بدل جاتا ہے۔“

زن و شو کے تعلقات

ان کا خیال ہے کہ مرد اور عورت کے مزاج میں اختلاف کا ہونا عین ممکن ہے۔ عورت کا کسی معمولی بات پر ہنگامہ کرنا اور ہر بات کی شکایت کرتے رہنا خاندان کے بگاڑ کا سبب بن سکتا ہے۔ یہی وہ چھوٹی چھوٹی چیزیں ہیں جو تعلقات پر برا اثر ڈالتی ہیں۔ مرد اپنی بیوی اور بچوں کو آرام پہنچانے کے لئے جانفشانی کرتا ہے۔ چنانچہ عورت کو بھی چاہئے کہ وہ حلم و بردباری کا ثبوت دے اور مرد کا خندہ پیشانی سے استقبال کرے وہ کہتی ہیں :

”ہر دو شریکوں میں بسا اوقات معمولی اختلافات پیدا ہو جاتے ہیں لیکن وہ لوگ ان کی تشریح نہیں کرتے۔ پھر ان سے بڑھ کر اختلافات پر پردہ ڈالنے کا مستحق کون ہے جو زندگی بھر کے شریک ہوں یعنی زوجین، عقلمند وہ ہے جو معمولی اختلاف پر توجہ نہیں دیتا بلکہ اس سے اعراض کر کے اس کا ازالہ کرتا ہے۔“

عورت کو نصیحت کرنے کے بعد وہ مرد کی طرف بھی متوجہ ہوتی ہیں۔ اور اس کے بھی مختلف عیوب کی نشاندہی کرتی ہیں۔

وہ کہتی ہیں کہ مرد عورت کو گھر میں قید کر کے اس کی آزادی، اس کے مال اور اس کی ہر چیز پر قبضہ کر لیتا ہے۔ اور اسے اپنی خوشی، غم اور دیگر مسائل میں شریک نہیں کرتا۔ وہ اپنی بیوی کو ایک خادمہ سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں دیتا۔ لڑکوں اور لڑکیوں کی تعلیم میں فرق کرتا ہے اور لڑکوں کو لڑکیوں پر ترجیح دیتا ہے اس سے ایک پر امن معاشرہ کہاں وجود میں آسکتا ہے؟ چنانچہ وہ مردوں سے یوں مخاطب ہیں :

”اس ظلم و استبداد کے ساتھ آخر مرد کیونکر امید کر سکتے ہیں کہ امت کی اصلاح ہوگی اور اس کے افراد میں آزادی اور دستور کی محبت پائی جائے گی؟ خدا کی قسم اگر ہمارے مرد ہم پر توجہ دیں اور ہمارے ساتھ احترام کا مظاہرہ کریں تو ہم بھی ان کی مرضی کے مطابق ہونگے۔ ہماری مثال تو آئینہ جیسی ہے جس میں ان کی تصویر نظر آتی ہے۔ ہم بھی دل رکھتے ہیں۔ جس میں اسی طرح کے احساسات پیدا ہوتے ہیں۔ جیسے احساسات وہ خود رکھتے ہیں۔ اگر وہ ہماری اصلاح چاہتے ہیں، تو پہلے انہیں خود اپنی اصلاح کرنا چاہئے ورنہ انہیں خود اس بات پر غور کرنا چاہئے کہ وہ کیا کر رہے ہیں؟“

مرد اور عورت دونوں کو اللہ نے ایک دوسرے کے لئے باعث سکون بنایا ہے اور

یہ سکون اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جبکہ دونوں مل جل کر رہیں اور ان کے درمیان تعلقات خوشگوار ہوں۔ وہ کہتی ہیں :

”اللہ تعالیٰ نے مرد اور عورت کو اس لئے پیدا نہیں کیا ہے کہ دونوں ایک دوسرے سے بغض اور نفرت رکھیں بلکہ اس نے انہیں اس لئے پیدا کیا ہے تاکہ ایک دوسرے سے سکون حاصل کریں۔ اور دنیا آباد ہو۔ اس لئے کہ ان دونوں کے یکجا رہنے ہی میں دنیا کی بقا ہے، اگر مرد ایک خطہ زمین میں ہوں اور عورتیں دوسری جگہ الگ تھلگ ہوں تو دونوں گروہ فنا کے گھاٹ اتر جائیں گے۔“

تعدد ازدواج اور طلاق :

وہ تعدد ازدواج اور طلاق کے رجحانات پر شدید تنقید کرتی ہیں۔ اور ان کے غیر مشروط استعمال کو حقوق نسواں کی پامالی سے تعبیر کرتی ہیں۔ ان کے نزدیک یہ بات کتنی عجیب و غریب ہے اور اس سے عورت کی کتنی بے چارگی ظاہر ہوتی ہے کہ غیظ و غضب میں شوہر کے منہ سے نکلنے والا ایک لفظ اس کا مستقبل تاریک کر دے۔ ان کا خیال ہے کہ اگر اسلامی شریعت کے مطابق تعدد ازدواج اور طلاق کا استعمال ہو تو بہت سے وہ مسائل پیدا نہیں ہوں گے جن کا آج عورت شکار ہے وہ کہتی ہیں :

”عورت کے حقوق کی اس سے بڑھ کر توہین اور پامالی کیا ہوگی کہ غصہ میں اگر شوہر کے منہ سے نکلنے والا ایک لفظ ان دونوں کے درمیان تفریق کر دے، اور ان کا اتحاد پارہ پارہ ہو جائے؟ تاریک مستقبل میں اس کے لئے امید کی کون سی کرن ہوگی جب کہ اسے کچھ نہ معلوم ہو کہ اس کی بنیاد کب ڈھ جائے گی؟ دین میں تعدد ازدواج اور طلاق کی اجازت اس طرح غیر مشروط طور پر نہیں دی گئی ہے جس طرح کہ آج ہمارے مرد اس کا استعمال کرتے ہیں۔ بلکہ اس کے لئے شروط و قیود

ہیں جنکی اگر پابندی کی جائے تو بے چاری عورتیں ان کا مظلومانہ شکار نہیں ہو سکتی۔“

حجاب

عورت کی بے پردگی اور مرد و عورت کے درمیان آزادانہ اختلاط کے سلسلے میں بادشہ بادیه نے دو ٹوک انداز میں اپنی رائے کا اظہار کیا ہے اس زمانے میں مصلحین کے دو فریق تھے اور دونوں اپنی انتہاؤں پر تھے۔ ایک فریق کا خیال تھا کہ مصری عورت کی پسماندگی اور جمالت کا واحد سبب پردہ ہے۔ اس سے نکلنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ پردے کو اتار پھینکے۔ دوسرا فریق کہتا تھا کہ عورت کو زیادہ آزادی مل جانے سے اس میں بگاڑ آجائے گا۔ اور اس کے اعلیٰ تعلیم حاصل کر لینے اور اپنی خانگی ذمہ داریوں کو چھوڑ کر معاشی میدان میں جدوجہد کرنے سے معاشرہ میں فساد برپا ہو جائے گا۔ اس لئے اسے پردے میں رہتے ہوئے معمولی تعلیم پر اکتفا کرنا چاہئے۔ بادشہ بادیه نے ان دونوں نقطہ ہائے نظر پر تنقید کی۔ اور ان کے خیالات کو غیر مستقیم بتایا۔ وہ اپنی سبیلی محاذیادہ کو ایک خط میں لکھتی ہیں :

”ہم میں سے ہر شخص لڑکی کی ترقی اور اس کی روشن خیالی کا خواہشمند ہے اور اس کو اس طرح تیار کرنا چاہتا ہے کہ وہ نیک بیوی بنے اور ایسی ماں ہو جو اپنے فرزندوں اور وطن کو فائدہ پہنچائے۔ لیکن اصلاح کے ہر داعی کا الگ الگ رخ ہے۔ ان میں سے بعض لوگ وہ ہیں جن کا خیال ہے کہ پسماندگی اور جمالت کا واحد سبب حجاب ہے ان کا خیال ہے کہ مصری عورت فوراً بے پردہ ہو جائے۔ انہوں نے یہ چیز فراموش کر دی کہ ایک تاریک اور مانوس مرحلے سے غیر مانوس مرحلے (جس میں کہ حیرت انگیز اور زرق برق اور پرکشش چیزیں نگاہوں کو خیرہ کرتی ہیں) کی طرف منتقلی کا ارادہ کرتے وقت احتیاط کو ملحوظ رکھنا ضروری ہوتا ہے۔“

ایک دوسرا حریق بے پردگی میں کوئی فائدہ نہیں دیکھتا۔ وہ کہتا ہے کہ حجاب علم کے متعلق نہیں ہے۔ اور عورت کو آزادی دے دینے سے آخر کار اس میں فساد پیدا ہو جائے گا۔ اگر عورت کی تعلیم و تربیت ہونے لگے گی تو اس سے انتشار پیدا ہوگا۔ اور وہ مستقبل میں اپنی اصل ذمہ داریوں کے حدود سے تجاوز کر جائے گی جیسا کہ آج مغرب کی عورت کا حال ہو گیا ہے۔^{۲۳}

مرد و زن کا اختلاط

بادشہ بلویہ کو مرد و عورت کا آزادانہ اختلاط سخت ناپسند تھا۔ ان کا خیال تھا کہ آج جبکہ عورتوں میں جمالت عام ہے۔ اور مردوں کے اخلاق درست نہیں ہیں ان کے درمیان آزادانہ اختلاط سے فتنہ و فساد برپا ہوگا۔ ان کا کہنا تھا کہ پہلے عورت کو صحیح تعلیم و تربیت سے آراستہ کیا جائے۔ اور نئی نسل کے اخلاق کو سدھارا جائے اور اسے تہذیب و شائستگی سکھائے جائے اس کے بعد ہی کسی حد تک اختلاط کی اجازت دی جاسکتی ہے۔ وہ کہتی ہیں :

”ایک طرف مصر کی عورتوں میں یہ انتہائی جمالت ہے۔ اور دوسری طرف یہاں کے مردوں کی اکثریت میں فساد جڑ پکڑ گیا ہے۔ ان حالات میں مرد اور عورت کے درمیان اختلاط کو جائز نہیں قرار دیا جاسکتا۔ میری رائے میں ابھی وقت نہیں آیا ہے کہ پردے کو ختم کر دیا جائے۔ پہلے عورت کو کما حقہ تعلیم دو، اس کی صحیح تربیت کرو، نئی نسل کو تہذیب یافتہ بناؤ، اپنے اخلاق درست کرو، اس طرح جب پوری قوم تہذیب یافتہ ہو جائے تب عورت کو اس کے حال پر چھوڑ دو کہ وہ ان چیزوں کو اختیار کرے جو اس کے اور قوم کے مفاد میں ہوں۔“^{۲۴}

ان کا خیال تھا کہ مردوں اور عورتوں کے درمیان مغربی طرز کا اختلاط دین کے موافق نہیں۔ کیونکہ یہ فساد کو جنم دیتا ہے اور اخلاق کو بگاڑتا ہے، لیکن اس سے ان کا

مقصد یہ نہیں کہ عورت کو ہمیشہ کے لئے گھر میں قید کر دیا جائے۔ ان کے نزدیک جہل ایک طرف ایسا سخت پردہ بھی پسندیدہ نہیں کہ عورت اپنی پوری زندگی چار دیواری میں محصور ہو کر گزار دے وہیں وہ یورپی عورتوں کی طرح کی بے پردگی اور آزادانہ اختلاط کو بھی سخت ناپسند کرتی ہیں۔ وہ کہتی ہیں :

مردوں کو شکایت ہے کہ ہم سڑکوں پر بے پردہ گھومتی ہیں۔ ان کی یہ شکایت بجا ہے۔ اس لئے کہ ہم اس معاملے میں مالوف اور جائز کی حد سے آگے نکل گئے ہیں۔ ہمارا دعویٰ ہے کہ ہم حجاب کو اختیار کئے ہوئے ہیں۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ ہم نہ حجاب کے پابند ہیں اور نہ ہی ہم نے بے پردگی اختیار کی ہے۔ میرا مقصد یہ نہیں ہے کہ ہم اس طرح کا حجاب اپنے اوپر لازم کر لیں جیسی ہماری دادیاں کرتی تھیں۔ صحیح بات یہ ہے کہ وہ حجاب نہیں۔ بلکہ زندگی درگور کے مانند ہے۔ ایک خاتون اپنی پوری زندگی گھر کی چار دیواری کے اندر گزار دیتی تھی۔ اگر کبھی گھر سے باہر نکلنے کی نوبت آتی تو اسے پاکی میں بٹھا کر لے جایا جاتا تھا۔ اسی طرح میں اس طرز کی بے پردگی اور مردوں سے اختلاط بھی نہیں چاہتی جو یورپی عورتیں اختیار کرتی ہیں۔ اس لئے کہ اس میں ہماری ہلاکت ہے۔ اگر بچپن ہی سے ہمیں بے پردگی کا علوی بتایا جائے اور ہمارے مرد اس کے لئے تیار ہوں تو میں اجازت دوں گی کہ جو عورت چاہے بے پردہ رہ سکتی ہے۔ لیکن میرا خیال ہے کہ پوری قوم ابھی اس کے لئے تیار نہیں ہے۔“

مغربی تہذیب سے کسب و استفادہ

مصر میں آزادی نسواں کی آواز مغربی اقوام کی نقلی میں اٹھی تھی۔ ہاشم پلویہ نے مغربی تہذیب سے کسب و استفادہ کے موضوع پر بھی اظہار خیال کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے

کہ ہر چیز میں مغربی تمدن سے استفادہ ہمارے لئے ضروری نہیں ہے۔ کہیں ایسا نہ ہو کہ ہمارا تشخص اس میں گم ہو کر رہ جائے، اور زمانہ گزرنے کے ساتھ ساتھ ہمارا وجود بھی فنا ہو جائے۔ وہ کتنی ہیں :

”اگر ہم صحیح معنی میں ایک قوم بننا چاہتے ہیں تو ہم پر لازم ہے کہ مغربی تمدن سے صرف وہی چیزیں لیں جو ضروری اور نفع بخش ہوں۔ اور انہیں بھی اپنے سانچے میں ڈھال کر اختیار کریں تا کہ وہ ہماری عادات اور ہمارے ملک کے مزاج کے موافق ہو جائیں۔ ہم ان سے علم، نشاط، ثابت قدمی اور لگن سیکھیں، ہم ان سے تعلیم و تربیت اور ترقی کے وسائل حاصل کریں تاکہ اپنے ضعف کو طاقت سے بدل دیں۔ عزت و شرف اور آزادی و استقلال کے عرف میں یہ جائز نہیں ہے کہ ہم اپنی شخصیت کو مغرب میں گم کر دیں، یہاں تک کہ ہماری رہی صحیح قوت بھی اس کی زبردست قوت کے سامنے فنا ہو جائے۔“

وہ مزید لکھتی ہیں :

”اے قوم! تمدن کی چکاچوند تمہاری نگاہوں کو خیرہ نہ کر دے۔ اپنی لڑکیوں کی اسلامی تربیت کرو، البتہ دوسرے تمدن کی اچھی چیزوں کو اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔“^{۲۸}

عورت کے سیاسی حقوق :

باحث بادید کے زمانے میں عورت کے سیاسی حقوق کا مطالبہ اٹھنے لگا تھا۔ انہوں نے اس کی شدید مخالفت کی۔ ان کے نزدیک اگر عورت مرد کے دوش بدوش جنگوں میں حصہ نہیں لے سکتی اور مشقت کے دوسرے کام نہیں کر سکتی تو اسے پارلیمنٹ کی کرسیوں پر بیٹھنے کا کیا حق ہے؟ وہ کتنی ہیں :

”جو عورتیں انتخابات کے حق کا مطالبہ کرتی ہیں۔ ان کا مطالبہ اگرچہ محض ایک حق کا ہے لیکن اس طرح وہ اپنے آپ پر بھی ظلم کرتی ہیں۔ اور مرد کی بھی حق تلفی کرتی ہیں۔ اگر ان میں سے کوئی اپنا سینہ توپ کے گولوں اور جنگ میں مقابلہ کے لئے آگے نہیں کرتی تو پھر وہ کیوں پارلیمنٹ کی کرسیوں پر مرد کے دوش بدوش بیٹھنا چاہتی ہے؟“

خلاصہ یہ کہ انیسویں صدی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں بادشہ بادشہ نے آزادی نسواں کے میدان میں اہم خدمات انجام دیں۔ عورتوں کی تعلیم و تربیت اور دیگر حقوق کے بارے میں پوری جرأت کے ساتھ آواز بلند کی۔ انہوں نے انہی موضوعات پر اظہار خیال کیا جن پر اس سے پہلے قاسم امین اظہار خیال کر چکے تھے۔ لیکن قاسم امین کے برخلاف ان کی کوئی مخالفت نہیں ہوئی۔ اور تمام طبقوں کی طرف سے ان کو تائید حاصل ہوئی۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ان کے خیالات میں توازن اور اعتدال پایا جاتا ہے۔ اور وہ انتہا پسندی سے محفوظ ہیں جو قاسم امین کی تحریروں میں پائی جاتی ہے۔

حواشی

- ۴- دیکھئے : تطور النهضة النسائية في مصر- الدكتور ابراهيم عبده-
الدكتورة درية شفيق ناشرة: مكتبة الاداب بالجمايز- مصر ۱۹۸۵ء
- ۲- تاریخ مصر پر لکھی جانے والی تمام کتابوں میں رفاعہ الطھطاوی کی حیات اور
علی خدمات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس موضوع پر بعض مستقل کتابیں بھی
ہیں مثلاً دیکھئے :
- رفاعہ رافع الطھطاوی- الدكتور جمال الدین الشیال، وازالمعارف مصر
۱۹۵۸ء
- رفاعہ رافع الطھطاوی احمد بدوی، مطبعہ لجنة البیان العربی القاہرہ- ۱۹۵۰ء
رفاعہ رافع الطھطاوی حسین فوزی التجار- مطبعہ الدار المصریہ القاہرہ
- ۳- علی مبارک پاشا کی شخصیت اور علی کارناموں کے لئے دیکھئے : علی
مبارک پاشا حیاتہ ودعوته وآثارہ- محمود الشراوی- عبد اللہ المسد،
مطبعہ لجنة البیان العربی، طبع اول ۱۹۷۳ء
- ۴- دیکھئے : احمد فارس الشدیاق وآرائوہ اللغویۃ والادبیۃ محمد احمد
خلف اللہ- مطبعہ الرسالہ مصر ۱۹۵۵ء
- ۵- عبد اللہ الندیم کے حالات اور کارناموں کے بارے میں دیکھئے احمد امین کا
مقالہ در کتاب زعماء الاصلاح فی العصر الحديث- دار الکتاب
العربی- بیروت، لبنان، ص: ۲۰۲-۲۳۸
- ۶- دیکھئے : الاستاذ الامام شیع محمد عبلم- سید رشید رضا- مطبعہ
النار مصر-

- ۷- قاسم امین کو آزادی نسواں کا علمبردار کہا جاتا ہے۔ تاریخ مصر پر لکھی جانے والی تمام کتابوں میں اس کا تذکرہ ملتا ہے۔ بعض مستقل کتابیں بھی لکھی گئی ہیں۔ مثلاً دیکھئے : قاسم امین۔ احمد خاکی دار احیاء الکتب العربیہ۔ القاہرہ۔ قاسم امین، ماہر حسن ہنمی، مطبعہ مصر قاسم امین، وداد سکا کینی، دار المعارف مصر ۱۹۶۵ء
- ۸- دراسات ادبیہ، عمر الدسوقی، مکتبہ نضت مصر بالجبالہ جزء اول، ص ۱۸۰-۱۸۲
- ۹- الاسلام والتجلید فی مصر، چارلز آدمز، لجنہ ترجمہ دائرۃ المعارف الاسلامیہ مطبعہ الاعتماد مصر ۱۹۳۵ء، ص ۲۲۷
- ۱۰- المحافظہ والتحدید فی النثر العربی المعاصر، انور الجندی۔ مطبعہ الرسالہ مصر ۱۹۶۱ء ص ۹۳
- ۱۱- دراسات ادبیہ، عمر الدسوقی، ص ۱۸۵
- ۱۲- النسائیات، بادشہ بادیہ، مطبعہ الجریڈۃ الجزء الاول ص ۱۷-۱۸
- ۱۳- ابصار، مقدمہ از لطفی السید ص: د
- ۱۴- مساهمہ المرأة فی الادب العربی، فرحانہ صدیقی، مطبعہ فیفس آفیسٹ پریس دہلی، طبع اول ۱۳۱۳ھ، ص ۱۳۵
- ۱۵- الاعلام الالف، انور الجندی، مطبعہ الرسالہ مصر ۱۹۵۷ء، جزء اول، ص ۲۶۹
- ۱۶- الاعلام، خیر الدین الزرکلی، دار العلم للملایین، بیروت، المجلد السابع، الطبعة التاسعہ ۱۹۹۰ء ص ۲۸۰۸
- ۱۷- النسائیات: ص ۲۶
- ۱۸- ایضاً ص ۲۵

- ۱۹- ایضاً ص ۳۵
- ۲۰- ایضاً ص ۵۳
- ۲۱- ایضاً ص ۶۵
- ۲۲- ایضاً ص ۹۱
- ۲۳- ایضاً ص ۶۳-۶۲
- ۲۴- محاضرات عن محازیة مع رائدات النهضة النسائية الحديثة، الدكتور منصور فنی (۱۹۵۳-۱۹۵۵ء) معهد الدراسات العربية العالية، ص ۶۳- (آگے اس کتاب کا نام صرف محاضرات لکھا جائے گا۔)
- ۲۵- دراسات ادبية، ص ۱۹۳
- ۲۶- النسائيات، ص ۱۰۶-۱۰۸
- ۲۷- ایضاً ص ۱۳۲
- ۲۸- دراسات ادبية، ص ۱۹۶
- ۲۹- محاضرات، ص ۶۹

تبصرہ

کتاب : سوانحی خاکے : مجھے یاد آنے والے

مصنف : مولانا محمد ثناء اللہ عمری

شخامت : ۲۲۹ صفحات

ناشر : محمد ثناء اللہ عمری، ۲۳-۵۵۳-۲۱، فرنجی پیٹ مچلی، پٹنم،

آندھرا پردیش ۵۲۱۰۰۲

قیمت : سو روپے

مولانا ثناء اللہ عمری علمی حلقے میں ایک مصنف و مترجم کی حیثیت سے جانے جاتے ہیں۔ پیش نظر کتاب موصوف کے ان ۳۵ مضامین کا مجموعہ ہے جو ماہنامہ مجلہ ”اہل حدیث“ شکراوہ، ہریانہ اور ”جریدہ ترجمان“ دہلی سے وقتاً فوقتاً شائع ہوتے رہے ہیں۔

مولانا عمری صاحب نے اس کتاب میں حسب ذیل نو ابواب کے تحت ان ۳۶ کچھ معروف اور زیادہ تر غیر معروف شخصیات کے سوانحی خاکوں میں جن کا تعلق کسی نہ کسی شکل میں آپ سے رہا ہے اپنے تاثرات و یادوں کو جمع کر دیا ہے۔

باب (۱) اساتذہ کرام مولانا سید امین، مولوی سید عبدالحی بخاری (۲) مختلف اداروں کے سربراہ مولانا محمد طیب، مفتی محمد رحیم الدین، مولانا ابوالوفاء افغانی، مولانا سید عبد الوہاب بخاری، ڈاکٹر محمد عبدالعید خاں، مولانا سید ہاشم ندوی، مولانا محمد عمران خاں، حاجی حضرت خاں (۳) رہنمایان فکر مولانا ابواللیث ندوی، مولانا عبدالواحد اوسکی، ڈاکٹر

میر ولی الدین، ڈاکٹر سید عبداللطیف (۴) علماء کرام قاضی بشیر الدین، مولانا محمد اسماعیل، مولانا ابوالجلال ندوی، مولانا محمد احتشام الحق تھانوی، شیخ حبیب عبداللہ، مولانا نثار احمد صدیقی (۵) اہل قلم حضرات مولوی سید صباح الدین، مولانا حافظ محمد یوسف کوکن عمری، ماہر القادری، حفیظ میرٹھی (۶) خدام دین مولوی کاتب محمد یوسف مرحوم، مولوی اللہ بخش نوری (۷) بزرگان دین عبداللہ شریف مرحوم، مولانا عطاء اللہ نظامی، مولانا محمد طاہر فاروقی (۸) قرابتدار صویدار حسن علی (۹) دوست احباب ادیب خاور عمر، رئیس مینائی عمری، مولوی محمد اسرار الحق، ڈاکٹر سید ابراہیم ندوی، منشی عبدالکریم تاثیر، مولوی عبدالواحد رحمانی۔

مولانا ثناء اللہ صاحب کی تحریر و نگارش متانت و شگفتگی کے علاوہ سہل اور عام فہم ہے۔ مضمون کو دلچسپ بنانے کیلئے حسب حال فارسی اردو اشعار کا بکثرت استعمال کرتے ہیں مزید یہ کہ بیان کردہ شخصیات میں سے جن میں چند ہی حیات ہیں کے جسمانی خدوخال کا بڑی خوبصورتی سے نقشہ کھینچا ہے۔ بعض خاکوں کی ابتداء آپ نے ان اشخاص کے مرنے کی اطلاع ملنے سے کی ہے اور کہیں انکی جائے پیدائش سے، ان میں سے اکثر کا تعلق یوپی، آندھرا پردیش اور مہاراشٹر وغیرہ کے دور دراز علاقوں سے رہا ہے اس لئے ان کی جائے پیدائش کی نشاندہی کے ساتھ ساتھ اس جگہ کا مختصر تعارف بھی کرا دیتے ہیں جیسے شمالی آرکٹ، شوالا پور وغیرہ۔ کچھ مضامین کے آخر میں صاحب تصنیف علماء کی کتب کی فہرست بھی درج کی ہے۔ ان سوانحی خاکوں میں زیادہ تر انہیں لوگوں کا ذکر ہے جن سے آپکا ربط رہا البتہ ایسے بھی ہیں جن سے آپ متاثر ہوئے مگر کبھی ملاقات نہ ہو سکی، اور کچھ ایسے بھی ہیں جن سے ایک یا دو ملاقاتیں رہیں یہی وجہ ہے کہ تمام مضامین ضخامت کے اعتبار سے برابر نہیں ہیں کچھ طویل اور کچھ مختصر ہیں۔

ان سوانحی خاکوں میں مولانا موصوف نے مبالغہ آرائی سے بچتے ہوئے حقائق کو ایمانداری سے بیان کرنے کی کوشش کی ہے یہی وجہ ہے کہ آپ ان شخصی خاکوں میں

بھی جن سے آپکا شدید اختلاف رہا۔ پوری دیانت داری سے انکی خوبیوں کا اعتراف کرتے ہیں۔ نیز یہ کہ اپنی جھوٹی عظمت نہیں بگھارتے بلکہ مختلف اوقات میں اپنی نوکری کیلئے جن حضرات سے سفارشیں کرائیں انکا ذکر بھی حسب موقع کرتے چلے جاتے ہیں اور یہ کہ جن لوگوں کے بارے میں جو باتیں وثوق سے معلوم نہیں ہوتی مثلاً کہ وہ طیب تھے یا نہیں یا مصنف تھے یا نہیں وغیرہ کو اعتراف کیا ہے۔ الغرض حدیث نبویؐ

اذکروا محاسن موتکم

پر عمل کرتے ہوئے ان سوانحی خاکوں میں مرحومین کے محاسن و کمالات کو زیادہ اجاگر کرنے کی کوشش کرتے ہیں البتہ حقائق کے پیش نظر شخصی نقائص کا بھی سرسری ذکر کر دیا ہے۔

اس کتاب کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہ مشہور اساطین کے علاوہ ملت کے ان گن نام علماء و علم دوست خدایم کے خاموش قہر کی علامتوں پر روشنی ڈالتی ہے جن سے لوگ عموماً واقفیت نہیں رکھتے نیز اس سے دوسروں کے مساعیہ و طلباء کے طرز زندگی کے بارے میں پتہ چلتا ہے اور آج بھی علماء کی اتنی وسعت قلب سے آگاہی ہوتی ہے کہ تقلید جامد کے دور میں بھی وہ سلف و خلف کی حقیقی تعلیمات پر عمل کرتے ہوئے کٹر مسلکی تعصب کا شکار نہیں ہیں بلکہ تنگ نظر علماء کے برعکس ایک دوسرے سے رشتہ داریاں قائم کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں سمجھتے جیسے کہ قاضی مفتی بشیر الدین بیارم پٹی مرحوم نے خفی ہونے کے باوجود اپنے خاندان کی بچیاں اہل حدیث میں بیاہی۔

مجموعی طور پر یہ مولانا عمری صاحب کا ایک قابل تعریف کام ہے گرچہ بعض سوانحی خاکوں میں کچھ شخصیات پر آپ نے نرم تنقید بھی کی ہے اور کہیں شخصیت کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کرنے کے سلسلے میں اتنے زیادہ منہمک ہو جاتے ہیں کہ خود کے واقعات بھی تفصیلاً ذکر کرتے چلے جاتے ہیں۔ الغرض موجودہ تیز رفتار زمانے کی مہلت کی

دوڑ میں انسان اپنے ماضی سے دور ہوتا چلا جا رہا ہے یہ کتب اقلیت کے اعتبار سے
 اہم ہے اس کے مطالعہ سے قارئین میں اپنے بزرگوں کے اعلیٰ محاسن مثلاً انسان
 دوستی، خاموش ایثار، بے لوث خدمت، علمی ذوق و شوق، فکر آخرت اور تقویٰ و قناعت
 وغیرہ خصوصیات کو اپنانے کا رجحان پیدا ہوتا ہے جو کہ کسی مصنف کیلئے ایک بڑی کامیابی
 ہے۔

سید شاہد علی

شعبہ اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی۔

Discussion Number

173/85

Date 22-5-02

اسلام اور بدلتی دُنیا

پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

اسلام اور عصر جدید کے منتخب ادبیے

اسلام اور بدلتی دُنیا، اسلام اور عصر جدید (سہ ماہی) کے اُن اداروں کا مجموعہ ہے جن میں مسلمانوں اور دُنیا کے اسلام کے بعض اہم عصری مسائل سے بحث کی گئی ہے۔ بلاشبہ یہ کتاب مذکورہ عنوان پر اردو ادبیات میں ایک قابل قدر اضافہ کہی جاسکتی ہے۔

ناشر

ڈاکٹر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ نئی دہلی ۱۱-۲۵

قیمت: ۲۱ روپے

ذاکر صاحب

اپنے آئینہ لفظ و معنی میں

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

اس کتاب میں ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کی بعض کیا ب انگریزی تحریروں و تقریروں کے ترجمے، ان کے بعض اہم اردو خطبات و تقریریں، ان کی مطبوعہ مگر کیا ب تحریروں اور چند نہایت ہی اہم غیر مطبوعہ خطوط شامل ہیں۔ ان تحریروں سے ذاکر صاحب کی سچی ندہسیت، ندہبی افکار، تعلیمی خیالات اور مسلمانوں کے اجتماعی مسائل سے ان کی گہری دلچسپی کا بھرپور اظہار ہوتا ہے۔ یہ تو معلوم ہی ہے کہ ذاکر صاحب کی تحریروں و تقریروں کا ایک خاص انداز تھا جو خوبصورت، دل نشین اور سب سے جدا تھا، اور اس لحاظ سے وہ صاحب طرز مصنف اور مقرر تھے۔

کتابت عمدہ، طباعت آفسٹ کی اور کاغذ اچھا، سائز ۱۸×۲۲

قیمت 45/-

ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز

جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی ۲۵

ملنے کا پتہ: مکتبہ جامعہ ملیہ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۲۵

نگارِ معنی

مرتب: ضیاء الحسن فاروقی

ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم کے پسندیدہ اشعار کی بیاض سے فارسی اشعار کا یہ انتخاب پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی نے نہایت دیدہ ریزی سے کیا ہے اور اس پر ایک مفصل اور جامع مقدمہ لکھا ہے جس میں فارسی شعر و ادب کی شخصیت سازی کا تاریخی رول اور اس کی خصوصیات مؤثر انداز میں واضح کی گئی ہیں اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ خود ذاکر صاحب کی بلند شخصیت اور اعلیٰ فارسی شاعری کی جمالیات اور ان اقدارِ عالیہ میں جن کی وہ ترجمان تھی کس قدر ہم آہنگی تھی۔ شعروں کے انتخاب سے ذاکر صاحب کا ذوقِ جمال پوری طرح نمایاں ہے۔ یہاں ایک خاص سطح پر مولانا روم، سعدی شیرازی، خسرو، حافظ، فیضی، عرفی، نظیری، سرسرا، منظر جان جاناں اور غالب سبھی سے آپ کی ملاقات ہوتی ہے۔

کتابت نہایت دیدہ زیب، طباعت اچھے کاغذ پر عمدہ آفسٹ، سائز ۱۸x۲۲

قیمت = 35/-

ناشر: ذاکر حسین انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک اسٹڈیز، جامعہ ملیہ اسلامیہ
نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵

*The Back-issues of "Islam and The
Modern Age" are available. These
can be obtained from Zakir Husain
Institute of Islamic Studies, Jamia
Millia Islamia, P.O. Jamia Nagar,
New Delhi - 110025, on order.*

Vol. XXIX No. 4

R. N. 17614/69

October, 1997

ISLAM AUR ASR-E-JADEED

Zakir Husain Institute of Islamic Studies

Jamia Millia Islamia, Jamia Nagar, New Delhi-110025
